الإنسان والحضارة

تور فؤاد زكريا

مطبوعات مكتبة مصر

الإنسان والحضارة

د. فؤاد زكريا

الناشر
مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة

دار مصر للطباعة
LEXANDRINA
سعيد جودة السحار وشركاه

الفهرس

صفحة

مقـدمة

البحث فى الحضارة دراسة شائقة وشاقة فى آن واحد : هى شائقة لأنها تصور التاريخ بصورة حية شاملة ، وتحاول أن تبعث الماضى متكاملا بقدر الإمكان . والحق أنه منذ أخذ بعض الباحثين على عاتقهم كتابة تاريخ لحضارة البشر ، زال عن البحث التاريخى كثير من جفافه ، وأصبحت الصورة التى تقدمها إلينا الكتب التاريخية قريبة من تصورنا وفهمنا ، ففيها يتمثل الإنسان مكتمل الأوجه ، إذ نتأمله صانعا أو زارعا ، وشاعرا وكاتبا ، وفنانا وصاحب عقيدة ، وسياسيا وحاكما .

على أن هذه النظرة المتكاملة هى ذاتها التى جعلت من البحث فى الحضارة دراسة شاقة : فلكى يصل الباحث فى هذا الميدان إلى تكوين حكم عام على حضارة مجتمع ، ينبغى عليه أن يلم بكافة مظاهر هذه الحضارة ، من علم وأدب وفن ودين وسياسة ، أى أن بحثه يتشعب إلى حد كبير ، ويكاد يصبح من المستحيل جمع كل هذه الأبحاث والوصول منها إلى حكم شامل على الحالة الحضارية لمجتمع ما ، إلا بعد جهد ضخم فى المجال الفكرى ، وفى مجال التحصيل فى الوقت ذاته .

ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين البحث فى الحضارة ، وبين التفكير الفلسفى . إذ أن النظرية لا بد أن تقوم بمهمة التأليف بين مختلف العناصر التى تتجمع لدى الباحث فى الحضارة ، وينبغى أن يسعفه تفكيره الفلسفى فى إصدار الحكم العام الذى ينتهى إليه ، ما دام الاقتصار على البحث التفصيلى يزيد من دقة الحكم فحسب دون أن يقدِّم محتوى أو مضمونا له . وهذا

الاستناد إلى التفكير الفلسفي يضفى على البحث فى الحضارة مزيدا من الطرافة ، ومزيدا من العمق فى الآن نفسه .

ونحن لا ندعى أننا نقدم فى هذا الكتاب بحثا شاملا فى الحضارة ، إذ أن كل معارف البشر وإنتاجهم يمكن أن يدخل — بمعنى معين — فى نطاق الحضارة ، وإنما يهدف الكتاب إلى معالجة هذا الموضوع بإيجاز شديد : فهو يقدِّم فى القسم الأول منه محاولة نظرية لتعريف الحضارة وتحديد مجالها ، ثم يعرض بعض التطورات التاريخية التى طرأت على الحضارة الحديثة ، وأخيرا يعالج بعض المشكلات التى أثارتها هذه التطورات .

ولقد اقتصرنا فى حديثنا عن التطورات التاريخية ، وعن المشكلات ، على الفترة الحديثة من التاريخ الحضارى ، لأنها هى الألصق بنا ، وهى الأجدر بالإيثار طالما أن من الواجب علينا أن نختار . ولما كنا نعتقد أن أهم ما يميز هذه الحضارة الحديثة ، وما دارت حوله وتأثرت به كل العناصر الحضارية الأخرى ، هو التقدم الصناعى الضخم ، والقدرة على ابتداع الآلات وتطويعها لخدمة الإنسان ، فقد جعلنا محور البحث التاريخى — فى الأغلب — هو التطور فى طريقة استغلال الإنسان للقوى الطبيعية ، وأثر ذلك فى حياته ، وما نشأ عنه من مشكلات نظرية وعملية .

وقد يقال إن مشاكل الآلة ، والصناعة ، لم يكن لها تأثير كبير إلا فى الغرب ، وأننا نحن أهل الشرق لا زلنا بعيدين عن التأثر بها . ونحن نسلم بذلك ، ولكن ينبغى أن ندرك أن تطورنا — فى اتجاهه الصاعد — سيسير حتما فى هذا المجال ، ونحن قد بدأنا بالفعل نواجه المشاكل التى تثار فى مجتمع يعتمد على الصناعة ، وتلعب فيه الآلة أكبر دور فى الإنتاج . وخليق بنا قبل أن ننغمس فى هذا التطور المقبل ، أن نستفيد من تجربة الآخرين فى هذا المجال ، ونطّلع على أخطائهم ،

ونعمل على تجنبها . ولو كان فى دراسة حضارة الآلة ما يؤدى بنا إلى فهم الأصول التى ترجع إليها مشاكلها ، وإدراك الطريقة التى ينبغى أن تُنظَّم بها العلاقات الاجتماعية فيها ، والعمل على تفادى ما وقع فيه غيرنا من أخطاء فى الوقت الذى نُقبل فيه على نهضة اجتماعية شاملة ، لكان فى هذا الكفاية ؟

فؤاد زكريا

أبريل ١٩٥٧

القسم الأول

طبيعة الحضارة

معنى الحضـــارة

كلمة الحضارة Culture كما نستخدمها اليوم ، ترجع إلى عهـد حديث نسبيا . صحيح أن اللغة العربية ، واللغات الأوربية ، قد عرفت اللفظ منذ عهد بعيد ، ولكن هذا اللفظ لم يتخذ معنى محددا إلا بعد أن نشأت الدراسة الخاصة المعروفة باسم « تاريخ الحضارة » ، فأدت إلى استبعاد كثير من معانيه الأخرى فى اللغات الأوربية بوجه خاص ، مثل معنى التثقيف والتهذيب ، والزرع والتربية النباتية ... إلخ .

ولنبدأ بأن نستبعد معنى شاع استخدامه كثيرا ، وإن يكن باطلا كل البطلان . فى ذلك المعنى تكون الحضارة صفة لفئة معينة من فئات البشر ، لا للبشر أجمعين . فأرضنا ـــ كما يقول أصحاب هذا المعنى ـــ تسكنها شعوب « متحضرة » وشعوب « غير متحضرة » ـــ قد تسمى همجية أو متوحشة أو بربرية ، ولكنها على أية حال شعوب لا ينطبق على نظام حياتها لفظ الحضارة .

هذا المعنى ، كما قلنا ، ينبغي أن يُستبعد منذ البداية . فلكل شعب فى الأرض من الحضارة نصيب ـــ أعنى أن لكل شعب قدراً معيناً من التنظيم الداخلى لحياته ، ومن الفهم لهذه الحياة على نحو يرتفع به عن مصاف الحيوان . حقا أن الشعوب تتفاوت فى نصيبها من الحضارة ، أعنى فى مدى ما اكتسبته من علم وخبرة وقدرة على تسخير الطبيعة من أجل خدمتها ، غير أنها كلها ذوات حضارة ، ولها منها نصيب ، قلّ أم كثر ، وكل ما فى الأمر أن ظروفا معينة ـــ اجتماعية أو مادية طبيعية ـــ قد عزلت هذه الشعوب عن الاتصال بغيرها ، وبالتالى عن الاستفادة بخبرات الغير ، فظلت مكتفية بخبرتها الخاصة المحدودة .

فالحضارة إذن صفة للإنسان بوجه عام . وهي التي تميز مجتمع الإنسان من مجتمع الحيوان . وإذا كانت الحياة فيما يشبه المجتمع صفة لبعض أنواع الحيوان ، فليس في وسعنا أن نذهب إلى ما ذهب إليه بعض الكتاب ، الذين أضفوا على الحضارة معنى عظيم الاتساع ، فقالوا إن في وسعنا أن نطلق على سلوك بعض أنواع المجموعات الحيوانية اسم الحضارة . وإنما الأصح أن يقال إن ظاهرة الحضارة لا تتمثل إلا في المجال البشرى ، وأنها في ذلك المجال ظاهرة عامة ، أعنى ظاهرة لا يخلو منها أى مجتمع بشرى .

وبعد استبعاد هذه المعانى غير الدقيقة للفظ الحضارة ، علينا أن نحاول استخلاص معنى إيجابى لها . ولن يتسنى لنا ذلك إلا عن طريق المقارنة بينها وبين ألفاظ تقرب منها أو تتداخل معها في المعنى ، مثل لفظى المجتمع ، والمدنية .

الحضارة والمجتمع :

ليس المجتمع حقيقة مغايرة للحضارة أو متميزة عنها ، بل إن الحضارة وجه من أوجه المجتمع وصفة من صفاته . وإذا كان بعض المفكرين ، مثل « ألفرد فيبر » Alfred Weber يفرق بين المجتمع ، من حيث هو مجموع الظواهر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وبين الحضارة ، من حيث هي الفن والدين والفلسفة ، فلنذكر عن هذه التفرقة أنها تعود بالحضارة إلى معنى لها قديم تجاوزته ، وهو معنى المظاهر الثقافية وحدها ، وأنه يجعل من المجتمع طائفة من الظواهر المحددة ، مع أن المجتمع هو حامل الظواهر والصفات ، وليس هو ذاته بالظاهرة ، ولا بمجموعة من الصفات .

فالعلاقة الوحيدة التي يمكن تصورها بين المجتمع والحضارة هي علاقة تداخل بين المجالين — ومن هنا يمكننا أن نعلل ما لاحظه « كروبر Kroeber » من أن كثيرا من المفكرين الاجتماعيين قد خلطوا بين المجالين ، وأن تقسيم

« أوجست كونت » لتطور المجتمعات ، وهو التقسيم المعروف باسم قانون المراحل الثلاث : الأسطورية ، والميتافيزيقية والوضعية ـــ هذا التقسيم هو فى حقيقة الأمر تقسيم حضارى ، يقصد منه التعبير عن نمط من التفكير ومن النظر إلى الحياة شائع فى مراحل مختلفة مرت بها البشرية ، أكثر مما يقصد منه التعبير عن علاقات اجتماعية كانت سائدة فى هذه المراحل[1] . فاحتمال الخلط إذن كبير بين مجالين يبلغان هذا القدر من التداخل .

الحضارة والمدنية :

أما الصعوبة الحقيقية فتتمثل فى إدراك العلاقة بين الحضارة Culture والمدنية Civilization . فآراء المفكرين فى هذا الموضوع قد تباينت أشد التباين ، فذهب بعضهم إلى أن الحضارة تتميز عن المدنية تميز البسيط عن المعقد . وهذا الرأى يمثل مذهب علماء « الأنثروبولوجيا » ، الذين اهتموا بدراسة حضارات المجتمعات البسيطة بوجه خاص . وذهب البعض الآخر إلى أن المدنية هى الأبسط ، إذ أن المدنية تتعلق بالظواهر المادية فى حياة المجتمع على الأخص ، أما الحضارة فهى الظواهر الثقافية والمعنوية فى هذه الحياة . وسوف نجد لهذا الرأى أمثلة متعددة فى هذا القسم من بحثنا . وذهب فريق أخير إلى أن اللفظين مترادفان أو على الأقل يقترب معنى كل منهما من معنى الآخر . وأنه لا سبيل إلى وضع حد فاصل بين المجالين ـــ وهذا الرأى هو ما ترجحه فى النهاية .

وأكثر التفرقات بين الحضارة والمدنية شيوعا ، تلك التى تربط المدنية بالأوجه العملية والمادية لحياة المجتمع بينما الحضارة فى نظرها هى المُثُل السائدة فى ذلك المجتمع ، والتى تجمع بين أفراد المجتمع كله فى وحدة معنوية واحدة ،

---

(١) A. L. Kroeber : The Nature of Culture. University of Chicago Press . 1952. Article : The Concept of Culture in Science.

فيحس كل منهم بأنه يشارك الباقين أفكارهم ومشاعرهم ، وبأن حياته يجمعها بحياتهم تيار واحد . ونقول إن هذه أكثر التفرقات شيوعا ، إذا أننا نستخدمها اليوم كثيراً حين نقول — مثلا — إن الشعوب الأوربية ذات حضارة عريقة . أما الشعوب الأمريكية فذات مدنية رفيعة ، ولكنها تفتقر إلى الحضارة العميقة — ونعنى بذلك عمق الجذور الثقافية والمعنوية التى يتميز بها الأولون ، وقصر عهد الآخرين بالثقافة الروحية العميقة ، فى الوقت الذى يتميزون فيه بتقدم مادى وآلى كبير .

على أن هذه التفرقة المألوفة ليست حديثة العهد . فالفيلسوف الألمانى كانْت يقترب منها إلى حد كبير ، حين يؤكد أن الأخلاقية ضرورية للحضارة ، ويعنى بذلك الأخلاقية من حيث هى حالة باطنة ، تطبع الحضارة بالطابع الباطن أيضاً ، فى مقابل المدنية ، التى هى أكثر تعلقا بالمظاهر الخارجية للسلوك .

وعبر الكثيرون عن هذه التفرقة ذاتها بأساليب مختلفة ، ولكنها ترتد كلها إلى فكرة مركزية واحدة : ففى رأى ماكيْفر Mac Iver أن المدنيـة تتعلـق بالوسائل ، والحضارة بالغايات ، فالمدنية تشتمل على مظاهر التقدم الصناعى والاقتصادى ، ما دام ذلك النوع من التقدم لا يهدف إلا إلى تحقيق الرخاء للإنسان . أى أنها وسيلة لا تقصد لذاتها ، وإنما تُستهدف من أجل غرض آخر مغاير لها . أما الحضارة فترتبط بالقيم الإنسانية الكامنة ، التى هى غايات مقصودة لذاتها ، ويستحيل تصورها وسيلةً لتحقيق غرض آخر . فالفن مثلا مظهر من مظاهر الحضارة : إذ أن الفنان قد يكتسب عيشه من إنتاجه الفنى حقا ، ولكنه لا يخلق هذا الإنتاج وفى ذهنه فكرة الكسب وحدها ، وإلا لكان إنتاجه سلعة قُصد بها الرواج ، ولكان بالتالى سطحيا لا روح فيه . كذلك الحال فى الظواهر الدينية عند ماكيْفر : فأداء الشعائر الدينية هو فى ذاته غاية ، وكل من يستهدف من هذا الأداء نفعا مباشراً ، أعنى من ينظر إلى الدين بروح

نفعية تجارية ، يكون قد خرج عن الهدف الذى تتجه الدعوة الدينية ذاتها إلى تحقيقه .

ولكن إذا كان ماكيْفر قد أفلح فى التفرقة بين الوسيلة والغاية فى ميادين معينة ، فلا شك فى أنه يصعب إلى حد كبير أن نفرق بينهما فى ميادين أخرى ، وبالتالى يستحيل أن نجعل من هذه التفرقة أساسا للتمييز بين الحضارة والمدنية . خذ مثلا ظاهرة العلم : أتعده غاية أم وسيلة ؟ إننا كثيراً ما نطلب العلم لذاته ، ويكون هدفنا الوحيد من تحصيله هو تحقيق لذة المعرفة والكشف وحدها ، أى أننا نعد البحث العلمي غاية فى ذاته .

ولكن العلم يُستخدم أيضا وسيلةً لتحقيق غاية هى فى الحق أشرف الغايات ، وأعنى بها تذليل الصعاب التى تعترض الإنسان فى حياته ، وتمكينه من استغلال الطبيعة لصالحه خير استغلال . ولا جدال فى أن استخدام العلم وسيلة لتحقيق هذه الغاية الشريفة لا يحط من قدره على الإطلاق ، إذ ينبغى أن يعود العلم فى نهاية الأمر إلى الإنسان الذى أنتجه . وإذن فالعلم قد يكون غاية ، وقد يكون وسيلة ، ولكل من الوجهين مبرراته ، فيستحيل إذن أن نقرر — تبعا لهذه التفرقة — إن كان العلم منتميا إلى مجال الحضارة أم إلى مجال المدنية .

ومثل هذا يقال عن الاقتصاد : فالشائع أن يقال إن الاقتصاد وسيلة لغاية معينة ، هى توفير العيش للبشر . ولكن الحق أن للاقتصاد غرضا أهم من ذلك وأرفع ، هو أن يوفر للإنسان من الاكتفاء المادى ما يجعله يتفرغ لممارسة قدراته وملكاته إيجابيا ، أى ليعبر عن نفسه تعبيرا كاملا . بل إن العمل اليومى الذى يمارسه المرء فى مهنته ليس فى كل الأحوال وسيلة لغاية أخرى . إذ أن العمل — كما قيل — يخلق الإنسان ، مثلما يخلق الإنسان العمل . فالعمل إذن عنصر أساسى فى تشكيل شخصية الإنسان وطبعها بطابعها الخاص . والمترف

الذى يمكنه أن يعيش بلا عمل ، سوف تنحل شخصيته دون شك لو ظل على ما هو عليه من بطالة . فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية ، أمكننا أن نقول إن العمل بدوره قد يكون غاية مثلما يكون وسيلة .

وهكذا تحقق التفرقة بين الحضارة والمدنية على أساس الغايات والوسائل فى ميدانين أساسين على الأقل : هما ميدان العلم ، وميدان النشاط الاقتصادى .

ويضع ألفرد فيبر أساسا آخر للتمييز بين المدنية والحضارة . فالمدنية تقبل أن تُنقل وتتوارث من جيل إلى آخر ، وكل جيل يبدأ فى مدنيته عند النقطة التى انتهى إليها الجيل السابق ، فهى إذن « تراكمية accumulative » . خذ مثلا أصول الصنعة العملية : فهى تتقدم على الدوام فى خط صاعد ، وكل جيل لا يقل فى خبرته بها عن الجيل السابق عليه ، وأغلب الظن أنه متفوق عليه فيها . ثم أن المجتمع الواحد لو توصل إلى تقدم جديد فيها ، ففى وسع سائر المجتمعات أن تقتبسه منه ، ولا يحول دون ذلك حائل . فالمدنية إذن تنتشر فى خطوط مستقيمة طولية وعرضية على الدوام . أما الحضارة ، فهى إنتاج مستقل يصعب انتشاره من مجتمع إلى آخر ، ولا نستطيع القول إن الأجيال اللاحقة يمكنها اقتباسه من الأجيال السابقة ، أو أنها تفوقها فيه . ولو تتبعت تطور المذاهب الفلسفية مثلا ، لما أمكنك القول إن كل مذهب جديد لا يعدو أن يكون إضافة إلى المذهب القديم ، أو أنه مكمل له ، وإنما تظهر تلك المذاهب منبعثة فجائيا ، وقد يكون الأقدم فيها هو الأصح أو الأعمق . فأنت حين تدرس تطور الفلسفة لا تستطيع أن تهتدى إلى خط واحد صاعد ، بل تضطر إلى دراسة كل مذهب على حدة ، بوصفه وحدة مستقلة قائمة بذاتها . وقل مثل ذلك عن الدين والفن من حيث تطورهما وقابليتهما للانتشار .

ولكن ، هل صحيح أن الفارق الحاسم بين المدنية والحضارة هو ظهور صفة القابلية للانتشار والاقتباس فى الأولى ، وغيابها فى الثانية ؟ إننا نسلم بأن

مظاهر المدنية تقبل الانتشار فيما بين المجتمعات والعصور ، ولكن هل صحيح أن كل كشف جديد فى المجال الحضارى لا يكون مكملا لما سبق التوصل إليه فى هذا المجال ؟ الحق أننا لو تأملنا كل عمل فنى على حدة ، لبدا لنا منبثقا بالفعل من الأعماق الباطنة للفنان ، ولكن النظرة التاريخية الشاملة — التى يُفترض فى دارس الحضارة القدرة على تأمل الأمور من خلالها — تطلعنا على « تيارات » عامة فى الفن ، يمكننا أن نلمس فيها مدى التأثر بالظروف الاجتماعية المختلفة ، ومدى تأثير المذاهب أو الشخصيات الفنية بعضها على البعض . ومثل هذا يقال على الدين وعلى الفلسفة ، وعلى كل ما ينتمى إلى المجال الحضارى بوجه عام . فالفنان ، أو الفيلسوف ، أو المصلح الدينى ، لا يبدأ من الصفر ، بل هو يتأثر حتما بما سبقه من تيارات ، وإن يكن كشف هذا التأثر فى هذه الميادين أصعب من الاهتداء إليه فى الميادين المنتمية إلى المدنية — وهذه الصعوبة هى التى أوهمت أن تقدم الحضارة يتم عن طريق انبثاقات مفاجئة ، لا عن طريق الاتصال المتلاحق .

وعلى الرغم مما يبدو من اختلاف بين الرأيين السابقين فى التفرقة بين الحضارة والمدنية ، فإن التحليل الدقيق يكشف عن الأساس المشترك بينهما ، وهو الأساس الذى شاع لدى الكثير من المفكرين غير ماكيْفر وألفرد فيبر . فالقول إن ظواهر المدنية وسائل ، يعنى أنها سطحية إلى حد ما ، وأنها خارجية ، متعلقة بالنشاط الظاهرى للإنسان ، أعنى أنها أقرب إلى الناحية المادية . والقول إن ظواهر الحضارة غايات ، يعنى أنها عميقة ، باطنة ، متعلقة بكيان الإنسان ذاته — أعنى أنها أقرب إلى الناحية الروحية . ومن هنا كانت هذه التفرقة مرتبطة بالثنائية المعروفة بين الجسم أو المادة وبين الروح . كذلك ترتد التفرقة التى وضعها فيبر بين ما ينتشر بالتراكم وما يظهر تلقائيا إلى الفكرة نفسها : إذ أن المظاهر المتعلقة بالنشاط المادى للإنسان هى التى تقبل التداول

لأنها موضوعية خارجية ، بينما النشاط الروحى ، من حيث هو شخصى باطن ، لا يقبل مثل هذا التداول ، بل ينبثق فى كل روح من تلقاء ذاته ، دون أن يتأثر بالاتصال والنقل .

وهكذا يتبين لنا أن الفكرة الكامنة من وراء مثل هذه التفرقات بين الحضارة والمدنية هى فى حقيقة الأمر فكرة الثنائية بين وجهين للنشاط الإنسانى : وجه روحى خالص ،ووجه يتصل بالمادة . وسوف نرى بعد حين أن الاعتماد على هذه الثنائية فى توضيح معنى الحضارة يؤدى إلى عكس المقصود منه .

ولنختبر أخيرا رأيا كان له دوى كبير فى الدراسات الحضارية فى القرن العشرين ، وهو رأى أزفالد شبنجلر Oswald Spengler ، الذى يجعل لكل حضارة مدنية ، ويؤكد أن اللفظين يعبران عن مرحلتين متعاقبتين فى داخل كل دورة حضارية . وسوف نتحدث فيما بعد عن فكرة لدورة الحضارية عند شبنجلر بالتفصيل ، وحسبنا الآن أن نذكر أن التاريخ البشرى يسير — فى رأى شبنجلر — فى دورات مقفلة تستقل كل منها عن الأخرى تمام الاستقلال . وكل دورة من من هذه الدورات تبدأ بمرحلة « الحضارة » ، وهى فترة بناء فنى وفكرى ، تتميز بالحيوية والسعى إلى الكشف والتجديد الدائم ، فهى مرحلة الطفولة والشباب الغض بالنسبة إلى حياة المجتمع ، أما المدنية فهى الفترة التالية التى تبلغ فيها الحضارة مرحلة النضج ، فلا يعود فيها مجال للتجديد أو للكشف ، وإنما تستغل كل الإمكانات التى أتاحتها الحضارة من قبل . وبينما يتجه الفكر والفن فى الحضارة إلى الازدهار ، فإن الاهتمام فى فترة المدنية يغدو منصبا على الغزو والفتح والعناية بالشئون الاقتصادية .

ولنلاحظ أولا أن رأى شبنجلر هذا يمكن أن يرد عليه رأى آخر تحدثنا عنه من قبل : فقد بين ألفرد فيبر — كما رأينا — إن المدنية تراكمية ، وإن كل مجتمع

يستفيد منها بما أتت به المجتمعات السابقة ، أى أن التقدم فيها سائر فى خط مستقيم باطراد . والحق أن هذا هو الرأى الأصوب : إذ لا يعقل أن نتصور المجتمعات فى تعاقبها الزمنى على أنها دورات مقفلة لا تتأثر كل منها بالأخريات ، فهناك مجالات معينة يتم فيها اتصال لا شك فيه ، كمجال التكولوجيا على الأقل .

وفضلا عن ذلك فإن مظاهر الحضارة والمدنية بالمعنى الذى قال به شبنجلر متلازمة فى كل المجتمعات . وإذا كانت الحضارة عنده تتميز بالتقدم الفكرى والفنى ، فليس معنى ذلك أن مثل هذا التقدم يستبعد الاهتمام بالنمو الاقتصادى للمجتمع ، وليس معناه أن الفترة التى يتجه فيها الاهتمام إلى الاقتصاد هى فترة يتدهور فيها الفكر والفن بالضرورة . وأقوى دليل على ذلك عصر النهضة فى أوروبا ، حين ازدهر الاقتصاد التجارى ازدهارا هائلا ، وانتعشت العلوم والفنون فى الوقت ذاته على نحو دفع بالشعوب الأوربية — فى ذلك الحين — إلى الصف الأول من شعوب العالم .

والحق أن رأى شبنجلر هذا يتأثر — هو الآخر — بطريقة التفكير التى تضع تقابلا أساسيا بين مطالب الروح ومطالب البدن ، وترى أن الاهتمام بأحدهما يصرفنا عن الآخر . فتفرقته تردنا هى الأخرى إلى ثنائية الروح والمادة .

وهكذا تبين لنا أن الأساس الأول الذى تستند إليه أشهر التفرقات بين الحضارة والمدنية — عن وعى أو دون وعى — هو ثنائية الروح والمادة . والحق أن هذه الثنائية المشهورة ، التى خلقت مشكلات لا نهاية لها فى ميدان الأبحاث الفلسفية بوجه عام ، تعود هنا إلى الظهور لتحاول خلق مشكلة جديدة ، ولكن الموقف السليم هو أن نسارع منذ البداية فنرفض وجود أية تفرقة على هذا الأساس .

فعلينا ألا نقبل أى رأى يجعل لنشاط الإنسان وجهين ينفصل كل منهما عن الآخر . ذلك لأن ما يسمى بالوجه الروحى والوجه المادى ، يتداخلان إلى أبعد حد : فالنظم المادية فى حياة أى مجتمع — من اقتصاد وصنعة عملية — تؤثر أشد الأثر فى النواحى الثقافية والفكرية الخالصة . وهذه بدورها تعود فتؤثر فى النظم المادية . والتداخل الوثيق بين الوجهين لا يسمح لنا بإيجاد أية تفرقة قاطعة بينهما .

والنتيجة الضرورية التى تنتهى إليها من هذا كله هى أن الأجدر بنا أن نستخدم لفظى الحضارة والمدنية بمعنيين متقاربين ، وأن نؤكد وجود اتصال مباشر بين الأوجه العملية لنشاط الإنسان وبين الأوجه الثقافية والروحية الخالصة له . كذلك ينبغى القضاء على التمييز الآخر الذى قال به بعض المفكرين الاجتماعيين ، والذى يفرقون فيه بين لفظى الحضارة المادية من حيث هى تعنى الأدوات والوسائل الفنية التى يشترك فيها الناس ، وبين لفظ الحضارة (دون أن تلحق به صفة مميزة) الذى يدل على النظم والقوانين الشائعة فى المجتمع . نقول إن هذه بدورها تفرقة ينبغى القضاء عليها ، إذ أن ما يستخدمه المجتمع من أدوات ووسائل فنية يؤثر ضرورة على نظمه وقوانينه .

والأمر الذى ينبغى أن نتنبه إليه دائما هو أن نشاط الإنسان لا يسير فى طريقين منفصلين ، وأننا ما دمنا نتحدث فى مجال الحضارة ، فعلينا أن ننظر إلى أفعال الإنسان على أنها تكوّن فى مجموعها وحدة متصلة لها أهداف مشتركة ، وتأثيرات متبادلة .

دراسة الحضارة :

للحضارة ، بالمعنى الذى انتهينا إليه ، مجال عظيم الاتساع : فهى تشتمل على الأوجه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والعلمية والأدبية والدينية من نشاط الإنسان . أى أن لها معنى جامعا يضم فى داخله مختلف أنواع الثقافات والدراسات التى يمكن أن يقوم بها الذهن البشرى .

مثل هذا المعنى الجامع كان من المستحيل أن يظهر فى ظل الفهم القديم للتاريخ ، حين كان ينظر إليه على أنه تاريخ سياسى فحسب . فالتاريخ السياسى ، بمعناه الضيق ، لا يضم إلا وجها واحداً من الأوجه المتعددة التى تنطوى عليها الحضارة . ومن هنا ظل المؤرخون يتجاهلون دراسة حضارة المجتمعات البشرية طويلا ، مكتفين بما درجوا عليه من دراسة سياسية للتاريخ فحسب .

ولكن نفراً من المفكرين تساءل : ما هو التاريخ ؟ إنه دراسة تهدف إلى بعث الماضى ، إن صح هذا التعبير . فعن طريق ما تبقى لنا من وثائق وآثار ومخلفات ، نحاول فى التاريخ أن نبعث للعصر الماضى صورة حية بقدر ما فى وسعنا . وكلما بعدت شقة العصر ، أصبحت عملية البعث هذه أشق ، نظراً لقلة الشواهد . فإن كان هذا هدف التاريخ ، فلمَ يقتصر على الجانب السياسى وحده ؟ وهل نكون قد بعثنا الماضى فى صورة دقيقة ، إذا تحدثنا عن أعمال الحكام وأخبار المواقع الحربية وتفصيلات السياسة وحدها ؟ لا شك فى أن التصوير الدقيق للماضى ينبغى أن يلم بكافة مظاهر الحياة ، ويسجل — بجانب أخبار الملوك والحكام ، وأنباء المعارك والغزوات — كل مظاهر الحياة من فكر وأدب وفن وعلم . فإذا ما تجمعت لدينا معلومات كافية فى كل هذه الميادين ، أمكننا فى النهاية أن نركب بينها ونجمع أطرافها فى وحدة شاملة ، ونكوّن بذلك نظرة عامة عن طبيعة الحياة فى ذلك العصر ، تكون بلاشك أخلص وأدق من النظرة التى يكونها المؤرخ السياسى .

كانت تلك نقطة البداية التى دفعت بعض الباحثين إلى المضى فى ذلك الفرع التركيبى من الدراسة ، المسمى بتاريخ الحضارة . والحق أن تاريخ الحضارة ليس مجرد بحث ضمن سائر البحوث العلمية ، بل إنه مركب جامع بين سائر الأبحاث . وهو لا يجمع بينها على نحو سطحى ، أو خارجى ، وإنما هو يؤلف منها وحدة جديدة : فذلك التقدير الشامل لحضارة مجتمع من المجتمعات ، الذى ينتهى إليه الباحث فى تاريخ الحضارة ، يفترض نوعا من القدرة على المزج والتركيب بين عناصر الحضارة على نحو لا يتمثل فى سائر العلوم على الإطلاق . ففى تاريخ الحضارة جمع فريد بين التخصيص والتعميم : أما التخصيص فلأن من المفروض فى دارسها أن يلم ـــ بقدر معين ـــ بكل مجال من مجالاتها على حدة . وأما التعميم فلأن هذا الإلمام لا يقصد منه الاهتداء إلى كشوف جديدة فى أى مجال من هذه المجالات ، وإنما القصد منه كشف علاقاتها المتبادلة ، ومدى مساهمة كل منها فى ذلك المركب العضوى المسمى بالحضارة .

وهكذا بدأ البحث فى تاريخ الحضارة يحتل مكانته بالتدريج ، . ويقنع المفكرين ـــ والمؤرخين بوجه خاص ـــ بقيمته . وإذا كان بعض الباحثين الألمان ، مثل ياكوب بوركارت Jakob Burckhardt قد سجلوا فى هذا الميدان تقدما واضحا ، فلنذكر أن فولتير قد استبق هذا الاتجاه بأكثر من قرن من الزمان ، وذلك بدراسته المسماة بعصر لويس الرابع عشر Siècle Louis XIV ، وكتابه : « بحث فى السنن والعادات » «Essai sur les moeurs»[1] .

ومع ذلك ، فليس لنا أن نتوقع وجود اتفاق شامل على موضوع علم عظيم

---

(١) Ernst Cassirer : The Problem of Knowledge, Philosophy, Science and History Since Hegel. (English Trans,) New Haven, Yale Univ. Press 1950 P. 265.

الاتساع كهذا ومنهجه : فقد تشعبت فى ذلك الآراء ، وكان هذا أمراً طبيعيا بالنسبة إلى علم تتشعب أطرافه إلى هذا الحد . ثم أن حداثة العهد كان لها دور كبير فى هذا الاختلاف بين الآراء . فليس البحث فى تاريخ الحضارة موضوعاً لعلم قديم مستقر ثبتت مناهجه واستقر الرأى على ميدانه ، وإنما هو علم ناشئ لم يبلغ بعد مرحلة الاستقرار ، بل لا يزال الكثيرون لا يعترفون به . وفى مثل هذه الظروف لا يكون الخلاف حول طريقة بحثه أمراً مستغرباً .

* * *

فإذا حاولنا تحديد موقع البحث فى الحضارة بين سائر العلوم وجدناه يفترض مقدما كل العلوم الأخرى : فهو يفترض علوم المجال غير العضوى ، ثم المجال العضوى ، ثم النفسى ، وأخيرا الاجتماعى . وإذا رتبنا الظواهر التى تبحث العلوم فى سلم متدرج ، وجدنا الظواهر الحضارية تحتل قمته .

ومن الخطأ أن يفهم هذا القول بمعنى أن البحث فى الحضارة هو أرقى الأبحاث أو أعقدها ، فمثل هذا التقويم يثير بين فروع العلم خلافات لا جدوى منها ، ولن يستفيد منها العلم فى شيء . ومن الخطأ أن تثار مثل هذه المنافسات بين فروع العلوم المختلفة ، إذ أن العلم كله ضرورى ، وكله قيِّم ، ولا مجال للمفاضلة بين فروعه أو أجزائه . وإنما المقصود بقولنا هذا هو أن الظاهرة التى تدرس فى البحث الحضارى أعقد من الظاهرة التى تدرس فى البحث الكيميائى مثلا : فالأولى مجتمع فيه علم وفن وفلسفة وعقيدة وبيئة طبيعية خاصة . والثانية مادة قد تكون بسيطة أو مركبة ، ولكنها ذات طبيعة معلومة محدودة على أية حال .

وأعود فأقول إن بساطة موضوع علم طبيعى كالكيمياء ، بالقياس إلى موضوع البحث الحضارى ، لا تعنى على الإطلاق أن العلم ذاته أبسط . فمن الممكن جداً أن تكون الظاهرة ذاتها بسيطة لا تنطوى على مركبات متعددة ،

ولكن تكون دراستها شاقة إلى أبعد حد . فالحكم الذى نسوقه هاهنا ينصب على طبيعة ظواهر العلوم ، ولا ينطوى على أى تقدير أو تقويم للعلوم ذاتها .

ويلاحظ « كروبر » أن الحضارة تنفرد بعلاقة خاصة بينها وبين سائر العلوم . فإذا تصورنا أن العلوم تكون سلما متدرجا نحو التعقيد فى موضوعاتها ، يبدأ بالمجال غير العضوى ، ثم المجال العضوى ، ويليه المجال النفسى ، والمجال الاجتماعى ، وأخيرا المجال الحضارى ـــ وجدنا أن كل مجال من هذه المجالات : يفهم على أساس ما هو أدنى منه من المجالات : فالجسم العضوى يتأثر بالتفاعلات الكيميائية فى مادته ، والأحوال النفسية تتأثر بالتركيب الجسمى ، ولكن الأمر فى الحضارة يختلف : فليست الحضارة ـــ بوصفها أعقد الظواهر ـــ هى التى تفهم من خلال المجالات السابقة فحسب ، بل إن العلاقة العكسية قائمة ، وهى على جانب كبير من الأهمية ، وأعنى بهذه العلاقة العكسية أن الحضارة تؤثر تأثيرا هائلا على سلوك الأفراد والجماعات من الوجهة الاجتماعية والنفسية ، مثلما تتأثر هى بهذا السلوك(١) .

ولنوضح هذه الصفة الفريدة للحضارة بالأمثلة : فالحضارة تؤثر على العالم الطبيعى ذاته ، إذ أن الإنسان يغير من شكل العالم الطبيعى على الدوام بما يحفره من قنوات وما يبنيه من سدود وخزانات ، وما يقتلعه من الغابات ، إلخ ... كذلك تؤثر الحضارة على المجال النفسى تأثيرا واضحا : فمن الحقائق المعروفة أن كثيرا من الأمراض النفسية والعصبية التى تنتاب الإنسان فى العصر الحديث ، ترجع إلى شدة التوتر الذى يعانيه الإنسان فى حضارة عملية واقعية تقتضى منه انتباها إلى كل التفاصيل الدقيقة فى حياته.وفى وسعنا أن نأتى لهذه الظاهرة بمثل واضح : فكلنا قد لاحظ بلا شك سلوك الريفى الذى يأتى إلى

---

(١) Kroeber : op. cit. Article: "The Concept of Culture in Science."

المدينة للمرة الأولى . إنه يبدو غير قادر على التنبه إلى ما حوله ، وقد تهدد حياته بالأخطار وهو يعبر الطرقات المزدحمة بالسيارات السريعة ، دون أن يستطيع تجنبها أو التنبه إليها . مثل هذا السلوك ليس صادراً عن قصور طبيعي فيه ، وإنما مصدره ما تتميز به حياة المدينة من إيقاع سريع متلاحق ، يقتضى تركيزاً وانتباها دائماً يعتاده سكانها ، ويصبح جزءاً من تكوينهم النفسى ، بعكس الحال فى الريف حيث تسير الحياة فى إيقاع بطيء متجانس ، لا يشحذ القدرة الانتباهية ، ولا يقتضى تركيزاً متصلا للملكات الذهنية . وهكذا تؤثر الحضارة فى المجال النفسى بدوره ، مثلما تتأثر هى به . أى أن الحضارة تتميز بأنها تنفرد دون سائر العلوم بأن لها مع بقية المجالات الأدنى منها علاقة تأثير متبادل ، لا تأثيرا من الأدنى فى الأعلى فحسب .

ونحن وإن كنا نقر « كروبر » على هذه الملاحظة ، إلا أنها فى رأينا صفة لكل المجالات العليا ، أو المعقدة بوجه عام . فالمجال النفسى ، الذى يتأثر بالمجال العضوى ، يعود فيؤثر فيه ، ويتمثل ذلك فى كثير من العلل الجسيمة الخالصة التى ترتد فى النهاية إلى مؤثرات نفسية (قرحة المعدة مثلا) . أى أن العلاقة هنا أيضاً متبادلة بين الأعلى والأدنى . ونستطيع أن نقول بوجه عام إن المجالات العليا تعود فتؤثر فى المجالات الدنيا ولكن بدرجات متفاوتة . وإذا كان العلم يعمل دائما على تفسير المركب من خلال البسيط ، فلنذكر أن الاكتفاء بهذا الاتجاه الواحد من البسيط إلى المركب هو الصفة المميزة للمذاهب الآلية ، أما المذاهب التى تسعى إلى تجاوز الآلية ، وإلى الإتيان بتفسير أعمق للأمور ، فإنها تؤكد بجانب ذلك عودة تأثير المركب فى البسيط ، والأعلى فى الأدنى .

خصائص الحضارة

يثير البحث فى خصائص الحضارة أسئلة متعددة قد تستلزم الإجابة عنها جهدا ووقتا كبيرين . والحق أن من العسير استيعاب كل هذه المسائل فى مثل هذا المجال ، لذا كان لزاما علينا أن نكتفى ببحث ثلاث مسائل منها ، نعتقد أن الإجابة عنها توضح خصائص الحضارة بقدر كاف . هذه المسائل هى : كيف تنشأ الحضارة وما دور الفرد فى نشأتها ، وكيف تنتقل الحضارة . وأخيرا ، كيف تُقدَّر الحضارة .

١ ــ كيف تنشأ الحضارة ــ دور الفرد :

لا شك فى أن أول ما يطرأ على الذهن حين يكون بصدد فهم خصائص الحضارة ، أن يتساءل عن الطريقة التى تنشأ بها ، أعنى عن العلة المنتجة لها : أهى قوة الفرد ، أم قوة فوق الفرد ، أم أن نشأة الحضارة ترجع إلى تبادل التأثير بين الفرد وقوة تعلو عليه ، هى قوة المجتمع ؟

* * *

(أ) كلنا قد قرأ بلاشك تفسيرات للتاريخ تجعل للفرد فيه الدور الأول . تلك هى التفسيرات التى تؤكد أن فى التاريخ « أبطالا » أو « عباقرة » يغيرون مجراه بفضل ما يتمتعون به من مواهب شخصية تفوق المألوف . فشخصية نابليون مثلا قد غيرت مجرى تاريخ فرنسا ، وتاريخ أوروبا ، وربما تاريخ العالم . وكم من الحوادث الفردية كان لها أكبر الأثر فى توجيه التاريخ كله وجهة مخالفة . ألم يقل باسكال إن أنف كليوباترا لو كان أكبر قليلا ، لتغير وجه التاريخ ؟ ألم تؤكد لنا كتب التاريخ الحديث أن الحرب العالمية الأولى ، ذلك

الحدث الضخم الذى كان له تأثيره الهائل فى كل بقعة من بقاع العالم ، قد وقعت بسبب مقتل أمير سراجيثو ؟!

كثيرون هم أولٰئك الذين يفسرون التاريخ ، السياسى منه والحضارى ، على هذا النحو الفردى . ففى مجال السياسة ، يفعل الملوك والحكام كل شىء ، ويتوقف سير الحوادث على رغباتهم ونزعاتهم الشخصية . وفى ميدان الحضارة ، يظهر بين حين وآخر عباقرة — يرجع ظهورهم إلى محض الصدفة — فتتم على أيديهم أعظم الانقلابات فى ميادين الفلسفة والعلم والفن والدين .

والخطر الأكبر لهذا التفسير الأرستقراطى ، هو أنه ليس تفسيرا علميا على الإطلاق . ولو أخذنا به ، لبدا لنا كل شىء محاطا بهالة من الغموض نعجز عن النفاذ منها إلى ما وراءها ، ولبدا لنا التاريخ خاضعا للصدفة العمياء ، فلا هو يقبل أن يُفهم فى ماضيه ، ولا هو يقبل أن يوجَّه فى مستقبله . أما كيف يقع كثير من المفكرين فى هذا الخطأ ، فمرد ذلك إلى أن أفعال الأفراد تبدو للنظرة السطحية باهرة إلى حد أنها تحجب بجانبها كل التيارات الخفية التى مهدت لها ، والتى يكون لها دائما أصل غير فردى . والبحث فى هذه التيارات الخفية أشق وأصعب بكثير من تعداد مآثر الأفراد وأعمالهم ، والزعم بأن التاريخ كله ، والحضارة بأسرها ، قد خضعا لتأثيرهم .

* * *

(ب) وفى مقابل الفرد الذى يوجه التاريخ ، يؤكد البعض الآخر من الباحثين أن للحضارة تيارها الخاص الذى يسير فى طريقه مستقلا تماما عن كل تأثير فردى . وأصحاب هذا الرأى يجعلون من الفرد أداة منفذة لقوة تعلو عليه وتتجاوزه إلى أبعد حد ، ولا يستطيع حيالها شيئا ، بل يكتفى بالتعبير عنها . فإن بلغ هذا التعبير أقوى درجاته ، قلنا عن مثل هذا الفرد إنه عبقرى ، وظننا

أنه قد غير مجرى التاريخ .

ويعبر المؤرخ الفرنسي « مونو Monod » عن هذا الرأى خير تعبير إذ يقول : « إعتاد المؤرخون أن يقصروا انتباههم على المظاهر البارزة الصارخة ، والزائلة ، فى أفعال الإنسان ، وعلى الحوادث الكبرى والرجال العظماء ، بدلا من أن يتحدثوا عن التغيرات الهائلة البطيئة فى الأحوال الاقتصادية والنظم الاجتماعية ، وهى التغيرات التى يكمن فيها ، بالفعل ، المظهر الهام ، الذى لا يعتريه الزوال ، لتطور البشر — أعنى ذلك المظهر الذى يمكن — إلى حد معين — أن يعبِّر عنه بقانون ، وأن يخضع بقدر معين للتحليل الدقيق . والحق أن الأشخاص الهامين والحوادث الهامة لا ترجع أهميتهم إلا إلى كونهم رموزاً وعلامات للحظات مختلفة فى التطور السابق ذكره . ولكن معظم الحوادث التى تسمى بالتاريخية تربطها بالتاريخ علاقة تشبه تلك العلاقة التى تربط من جهة بين أمواج تعلو فوق سطح البحر ، ويلمع بريقها فى الضوء لحظة ، ثم تتكسر على الشاطئ الرملى ، ولا تخلف وراءها أثرا ، وبين حركة المد العميقة المستمرة من جهة أخرى »[١] .

وهذا الرأى يمتاز عن الرأى الأول بأنه يحاول أن يتخذ لنفسه صبغة علمية : فهو يبحث عن التيارات الخفية ، من اقتصادية واجتماعية ، ويحاول أن يجد فيها تفسيرا كاملا لتطور البشر ، ويرفض تماما أن يكون للأفراد ذاتهم أى دور ، إذ أن القول بأن للفرد فى التاريخ دورا معناه أن المرء قد خُدع بالبريق الظاهرى الذى تلمع به أفعال الأفراد ، ولم يحاول التعمق فيما وراء هذا المظهر البادى .

غير أن هذا الرأى يتطرف فى إنكاره دور الفرد إلى حد يؤدى فى نهاية الأمر

---

(١) اقتبس هذا النص بليخانوف G. V. Plekhanov فى كتابه :

The Role of the Individual in History. (English trans). London (Lawrence and Wishart 1950) P. 27,

إلى محو الصبغة العلمية التى حاول فى أول الأمر أن يقنعنا بأنه يتصف بها . ذلك لأن التاريخ لا يسير فى طريقه « رغما عن » الأفراد ، كما يُفهم ضمنا من هذا الرأى ، وإنما ينبغى فى نهاية الأمر أن يكون للأفراد دور يسهمون به فى صنع التاريخ . والحق أن المرء ليتصور التاريخ عندئذ على أنه كيان صوفى غامض ، يتبع قانونه الخاص ، ولا يعبأ بإرادات الأفراد أو يقيم لها وزنا . والنتيجة اللازمة من هذه المقدمة هى أن يشعر الفرد بعجزه التام عن التحكم فى هذا التيار الجارف الذى يسير فيه التاريخ ، بل عجزه عن فهمه ، فيقف منه موقفاً سلبياً ، ويكتفى بأن يتولى دور المشاهد المحايد فى عرض مستقل عنه ، متجاوز له . وعندئذ يُفسح المجال لمختلف التأويلات الصوفية : فيظن أن قدرة الفرد لا تتجاوز تحقيق « رسالة » عليا لا شأن له بمصدرها ، ولا علم له بغايتها ، وإنما ينبغى عليه أن يطيعها فحسب . ويظن أن التاريخ حقيقة تعلو على الإنسان ولا تصدر عنه ، وأن البشر أدوات ووسائل تحركها قوى خفية وتدفع بها إلى مصير محتوم ليس لهم عليه سلطان .

وهكذا يرتد هذا الرأى بدوره إلى الصوفية اللاعقلية التى اتصف بها الرأى الأول . وقد يبدو غريبا أن نقرّب بين مثل هذين الرأيين مع أن أحدهما لا يؤمن إلا بالأفراد ، والآخر ينكر الأفراد تماما ، وأحدهما يقول بالصدفة الخالصة ، والآخر يقول بالحتمية الصارمة . ولكن الواقع أن القول بالصدفة يمكن أن يتلاقى مع نقيضه المتطرف فى النهاية ، وأن يجمعهما سويا ما يؤديان إليه من تغليب اللامعقول . ذلك لأن الإهمال التام لشأن الفرد ، والقول إن التاريخ قوة تسير فى طريقها الخاص ولا تخضع إلا لقانونها الذاتى الذى نعجز عن التأثير فيه ، معناه أن نقف مكتوفى الأيدى أمام تلك القوة الموجهة للتاريخ ، وننتظر ما تأتى به من أحداث ، فلا يكون موقفنا مختلفاً كثيراً عن موقفنا الأول حين كنا ننتظر أن تأتى الأقدار بالفرد الممتاز ، الذى لا يظهر إلا بمحض الصدفة .

ويكفى أن زمام التاريخ فى الحالين يكون خارجا عن يد الإنسان ، إذ تمسك به الأقدار فى الحالة الأولى ، والقوى العالية على الإنسان فى الحالة الثانية ، وبذا تقترب الحتمية المتطرفة من الصدفة الخالصة ، وذلك إذا بلغ الأمر بهذه الحتمية أن انتسبت إلى مصادر تفوق قوة البشر وتفرض عليهم السير فى طريق قُدِّر لهم مقدما .

* * *

(جـ) والرأى الأصح عندنا يؤكد العلاقة المتبادلة بين الفرد المجتمع فى صنع التاريخ وفى توجيه الحضارة .

وهذا الرأى ينطوى بالضرورة على نقد للرأى الفردى ، يُفسَّر فيه دور الفرد من خلال السياق الاجتماعى المحيط به أو الممهد له . ففى مجال كالمجال الفنى ، حيث يبدو أن الفنان الفرد هو وحده المبدع ، وأن الإنتاج الفنى ينبثق فجأة ، دون مقدمات ، كلما جاد الزمن بأحد العباقرة — فى هذا المجال يظهر تأثير العوامل فوق الفردية بوضوح . فالفنان الفرد لا يظهر ، ولا يُعترف به ، إلا عندما ينمو لدى الجماعة كلها اهتمام خاص بالفنون وبروح الخلق الفنى . ولو لم يوجد مثل هذا الاهتمام لما ظهر الفنان أصلا ، أو لما انتبه إليه أحد . فمن الجائز مثلا أن تكون فى بلادنا أصوات تصلح للغناء فى « الأوبرا » كل الصلاحية ولكن نظراً لأن الجزء الأكبر من المجتمع لا يتذوق هذا اللون من الغناء حتى الآن ، فإن هذه الأصوات تضيع ، وتختفى ، بينما لو ظهرت فى مجتمع يعترف بها لكان من المحتمل أن يصبح لها شأن عظيم .

ولو كان الأمر متعلقا بعبقريات فردية تظهر فجأة دون مقدمات ، فكيف نعلل تراكم العبقرية فى فترات معينة على نحو لا يدع مجالا للشك فى وجود عوامل غير الصدفة المحض هى التى هيأت لهذا الظهور ؟ لقد ظهرت شخصيات رافاييل وميكلنجلو وليوناردو دافنشى وكثير غيرهم من العباقرة

فى الوسم والنحت فى فترة متقاربة تماما ، أى بعد عام ١٥٠٠ مباشرة — وبعد قرن من الزمن ، ظهرت كل الشخصيات الضخمة فى المدرسة الهولندية فى الرسم فى وقت متقارب جداً . فهل كان من محض الصدفة أن تظهر هذه المجموعات الكبيرة من العباقرة فى هذا الوقت المتقارب ؟ وهلا يوحى لنا ذلك بضرورة وجود عوامل فى حياة المجتمع ذاته ، هى التى أدت إلى إظهار هذه العبقريات ، أو بعبارة أدق ، هى التى أتاحت لها فرصة الظهور ؟

ولنتأمل مثالا آخر : إن المخترعات تُعد أنموذجا واضح الدلالة على وجود فئة من الظواهر الفردية الخالصة ، التى تغير من ظروف حياة الجماعة بأسرها ، والتى تظهر تلقائية دون أن يحكمها قانون . ولكن البحث العميق فى ظاهرة الكشف والاختراع ، سرعان ما يقنعنا بأن هذه الظاهرة بدورها تفسّر بتأثير الجماعة أكثر مما تفسر بتأثير الأفراد المستقلين . فحاجة المجتمع إلى الاختراع هى التى تدفع المخترع إلى الظهور ، ومن المحال أن يُفهم أى اختراع إلا فى ضوء الاتجاهات السائدة فى العلم والحياة العملية ، والسوابق الماضية ، والظروف الحالية ، وكل هذه العوامل عندما تتضافر تجعل ظهور الاختراع أمرا محتما . أما الفرد الذى يظهر الاختراع على يديه فقد تكون له أهمية عظمى وقت ظهور الاختراع ، ولكنه من وجهة نظر الحضارة مظهر من مظاهر اتجاه عام لا يكوّن هو إلا جزءا منه . والحق أن المخترع عندما يظهر ، يُخفى غيره من المخترعين الذين يحتمل جدا أن يكونوا قادرين على الوصول إلى الكشف نفسه (وهذا ما حدث بالفعل فى كثير من المخترعات القريبة العهد ، إذ اتضح أن أكثر من مخترع واحد كانوا يحاولون كشفها فى الوقت الواحد ، دون أن تكون بين أحدهم وبين الباقين صلة ، ولكن ظهور الاختراع باسم أحدهم — وخاصة إذا كان ذلك الاسم شخصية مشهورة — يحجب الآخرين) وعندئذ نظن أن ذلك المخترع لو لم يكن قد وُلد ، لما تمتعت الإنسانية بمزايا اختراعه ، وننسى أنه

لو لم يكن قد وُلد لظهر غيره ليؤدى العمل نفسه ، أو عملا قريبا ، بحيث تظل الصورة العامة للتطور كما هى رغم اختفاء الفرد الأول .

أما فى مجال السياسة ، فإن ما يبدو للحكام من تأثير على مجرى تاريخ الأمم لا يرجع فى واقع الأمر إلا إلى كونهم حكاماً . فإذا تساءلنا عن علة تأثير الحكام فى مجرى تاريخ أمة من الأمم ، كان الجواب أن النظم الاجتماعية ذاتها هى التى جعلت لهم مثل هذا الأثر ، أى أن تأثير الأفراد فى مثل هذه الحالة يردّ إلى المجتمع .

ولكن ، قد يُظن من كل ما قلناه عن رد دور الفرد فى بناء الحضارة إلى المجتمع ، أننا نرمى إلى أن نلغى دور الفرد إلغاء تاما . غير أن هذا الاعتقاد لا يتمشى مع ما وجهنا من انتقادات إلى الرأى الذى ينكر تماما دور الفرد . فمع تقديرنا العام لدور الجماعات فى بناء الحضارة ، علينا أن نذكر أن هذه إنما هى جماعات بشرية ، وليست كيانات تعلو على البشر . ومعنى ذلك أنه لا بد أن يكون للأفراد فى توجيه جماعاتهم دور أساسى ، ولكن هذا الدور يقيد بشروط خاصة .

والشرط الأساسى لتأثير الفرد فى المجتمع هو أن يكون اتجاه سلوك ذلك الفرد ونشاطه مستجيباً لحاجة أساسية فى مجتمعه . فمهما كانت عبقرية الفرد الذى يسير فى اتجاه مضاد لما يحتاج إليه مجتمعه ، فإنه لن يستطيع أن يحدث فى هذا المجتمع أى تأثير ، بل لن تظهر عبقريته على الإطلاق . فالفرد يستطيع أن يؤثر فى التاريخ ، ولكن على شرط أن يكون سلوكه عاملا من عوامل تطوير ذلك التاريخ فى الاتجاه الذى تشير إليه الظروف السابقة والحالية ، وعندئذ يكون الفرد متمشيا مع المجتمع حتى لو بدا سلوكه جديدا كل الجدة . وأولٰئك الذين نسميهم بالعباقرة هم حقا أناس يفوقون المستوى المعتاد للناس ، ولكن كان يوجد غيرهم كثيرون ممن لا يقل مستواهم عنهم ، دون أن

يسموا عباقرة ، إذ أن ظروف مجتمعاتهم لم تكن تسمح لهم بالتطور ، أو تمكن قدراتهم الفائقة من التعبير عن ذاتها تعبيراً كاملا .

وإذن فالأفراد يؤثرون بالفعل فى الجماعات ، وليسوا مجرد أدوات تنفذ مشيئة إرادة تعلو عليهم دون أن تكون لهم هم أنفسهم إرادة خلاقة . « ولكن إمكان إحداث الأفراد لمثل هذا التأثير ، ومدى تأثيرهم هذا ، يتحدد بواسطة شكل التنظيم الاجتماعى ، وعن طريق العلاقة بين القوى فى داخله . فشخصية الفرد لا تكون عاملا فى التطور الاجتماعى إلا حين تسمح العلاقات الاجتماعية بذلك ، وبالقدر الذى تسمح به العلاقات بهذا التأثير »[١] .

وعلى ذلك ، فإذا شئنا جوابا سليما عن علاقة الفرد بالحضارة ودوره فى خلقها ، قلنا إن بين الحضارة وبين الفرد تأثيراً متبادلا : فصحيح أن بعض الأفراد قد أثروا فى مجرى الحضارة تأثيراً كبيراً ، غير أن هؤلاء الأفراد بدورهم متأثرون بالحضارة ، ولولا أنها هيأت لهم الظروف الملائمة لما حققوا الأعمال الكبرى التى تنسب إليهم . فإذا نظرنا إلى المسألة من أحد وجهيها ، قلنا إن الحضارة تبدو وكأنها تسير فى طريقها الخاص ، وأن المواقف الحضارية هى التى تتطور بذاتها ، فلا يكون العامل الفردى سوى وسيلة للتعبير عن هذه المواقف ، ولنقلها — بعد تعديل طفيف عليها — خلال الزمان . ولكننا إذا نظرنا إليها من وجهها الآخر ، قلنا إن هذه المواقف الحضارية ذاتها ليست من صنع قوة تفرضها على الأفراد فرضا ، إذ ليس للتفسيرات الصوفية الغامضة مجال فى أى فهم علمى للحضارة ، وإنما الحضارة تسير فى طريقها بفعل مجموعات الأفراد ، الذين يمكنهم أن يتحكموا فيها تحكما تاما . فللفرد إذن أثره الكبير فى توجيه الحضارة ، ولكن بشرط أن يتفهم الوجهة التى يتجه إليها

(١) Plekhanov: op. cit. P. 41.

التطور السليم للجماعة ، وألا يجعل من سلوكه عقبة فى طريق تقدم مجتمعه . وما أن يستجيب هذا السلوك للحاجات الحقيقية — لا الظاهرية أو الوقتية — للمجتمع ، حتى يكون مؤثراً فى الحضارة بحق . إن تيار الحضارة يجرف الأفراد لأنه أوسع منهم نطاقا إلى حد بعيد — هذا صحيح ، ولكن هذا التيار ذاته لم يكن ليسير لو لم يكن الفرد بدوره يشارك فى دفعه ، ويتمشى معه ، لا رغما عنه ، ولكن عن وعى وعن إرادة ، ورغبة فى دفع التاريخ إلى الأمام .

٢ — كيف تنتقل الحضارة :

أثرنا ، فى نهاية كلامنا عن مشكلة دور الفرد فى الحضارة ، مسألة تأثير الإرادة الواعية للأفراد فى نقل الحضارة . والحق أن هذه المسألة توضح صفة عامة من صفات الحضارة ، وتكشف لنا عن طريقتها الخاصة فى الانتقال من جيل إلى جيل .

فالحضارة تُورَّث من جيل إلى آخر ، ولكن يتم توارثها على نحو مختلف كل الاختلاف عن توارث الصفات الجسمية فى الكائنات الحية . ولهذا الاختلاف مظاهر متعددة :

(أ) فقوانين الوراثة الحيوية ثابتة مطردة . وقد لا تكون كل هذه القوانين قد كُشفت بعد ، ولكنها على أية حال تتم تبعا لنظام ضرورى دقيق . وإذا أمكن معرفة كل العوامل المورِّثة ، ودراسة كل شىء عن الأجيال السابقة للكائن الحى ، أمكن تحديد العناصر الموروثة فى ذلك الكائن بدقة تامة . أما انتقال الحضارة فلا يتم بمثل هذه الآلية أو الضرورة المحتومة ، بل هو يتم عن وعى ، وعن إدراك ، ولا يمكن فى أغلب الأحوال تحديد طريقة الانتقال هذه بدقة كاملة ، لأن شروطا وعوامل لا متناهية فى عددها تتدخل فى هذا الانتقال .

(ب) ثم إن العناصر الموروثة — فى حالة وراثة الصفات الحيوية — تنقل دون أن يحدث فيها تعديل أو تغيير ، بل دون أن يختارها من انتقلت إليه ، أما

إنتقال عناصر الحضارة فيمكن أن يُقال إنه انتقائى ، بمعنى أن الجيل الذى يتلقى عناصر الحضارة ينتقى منها البعض ويستبعد البعض الآخر ، تبعا لظروفه وحاجاته . ولدينا مثل واضح لهذه الظاهرة فى حالة انتقال العادات القديمة إلى الأجيال الجديدة : فجيلنا الحالى مثلا لا يقبل كل العادات القديمة التى شاعت لدى الأجيال السابقة ، بل هو يعلم أن الكثير من هذه العادات يرجع إلى معتقدات خرافية ، كالاعتقاد بكرامات الأولياء ، أو إلى حب للتفاخر والتظاهر بلا مبرر ، كالمبالغة فى الاحتفال بالأفراح أو تأبين الموتى ، لهذا يقف الجيل الحالى من هذه العادات موقفا انتقائيا . ولكن ليس معنى ذلك أن لنا اختيارا تاما فى قبول عناصر الحضارة أو رفضها . فمما لا شك فيه أن هذه العناصر تعلو على مشيئتنا إلى حد ما ، ويتمثل ذلك بوضوح فى شعور الكثيرين ممن غيروا بيئاتهم الحضارية ، فانتقلوا مثلا من أعماق الريف إلى المدن الكبرى ، بعدم القدرة على التخلص من كثير من عاداتهم القديمة ، فيبدو سلوكهم وسط بيئتهم الجديدة شاذا لى حد ما . ولكن ما نود أن نقوله هو أن قبولنا الواعى لعناصر الحضارة يجعل لنا نوعا من القدرة على تكييفها تبعا لظروفنا ، والوقوف منها موقف الانتقاء ، لا موقف التلقىِّ السلبى .

وعلى ذلك ، فمن الممكن أن تُلخص طبيعة الانتقال الحضارى فى أنه وراثة متبادلة بين طرفين ، بحيث لا تكون مهمة الطرف الآخر هى أن يتقبل العناصر الموروثة فحسب ، وإنما هو انتقال يؤثر فيه الحديث فى القديم مثلما يؤثر القديم فى الحديث . فمن الواضح أن كل جيل يضيف إلى التراث الحضارى الذى تلقاه شيئا يسهم به فى تقدم الحضارة . صحيح أنه قد مرت على الإنسانية فترات بلغ فيها الركود حداً بعيداً ، وبدا فيها أن كل جيل لا يكاد يسهم فى بناء الحضارة بأى نصيب ، بل بدا أنه يردد التراث الحضارى الذى تلقاه عن السابقين ، ومثال ذلك ما حدث فى العصور الوسطى الأوربية من ركود

وخمود فى شتى مظاهر الحياة ، حتى بدا أن الجهد الذى بذله اليونان فى حضارتهم القديمة قد ضاع وتبدد . ولكن الواقع أن عهود الركود لا تمثل ـ بالنسبة إلى المنظور الحضارى الشامل ـ إلا فترة تحفز واستعداد لنهوض تالٍ أقوى من النهضة السابقة . وهذا ما حدث بالفعل فى عصر النهضة الأوربية ثم العصر الحديث . فالعناصر القديمة لا تختفى تماما فى فترات الركود هذه وإنما يمكن القول إنها تُعبأ وتُكدّس استعدادا لجولة تالية أقوى من الأولى ، ومن هنا أمكن القول إن انتقال الحضارة مستمر على الدوام ، وأن التخلف الظاهرى لها ، إذ يمهد لتطور أعظم ، لا ينبغى أن يُعد استثناءً من هذه القاعدة، وذلك إذا نظر إليه على نحو شامل ، عبر فقرات زمانية كبيرة .

٣ ـ كيف تقدّر الحضارة :

تخضع العلوم الطبيعية لقوانين تعبر عن العلاقات الثابتة بين ظواهرها ، وعن الطريقة المطردة التى تتعاقب بها هذه الظواهر . ولكن الاهتداء إلى قوانين ثابتة فى مجال الحضارة أمر يصعب تحقيقه إلى حد بعيد . ذلك لأن ظواهر الحضارة ليست كلها متجانسة أو متشابهة ، بل هى تنتمى إلى أشد المجالات اختلافا ، كمجال العلم والفن والسياسة والاقتصاد والأدب والدين . ولا شك أن تعقد الظواهر الحضارية وتباين مجالاتها يؤدى إلى صعوبة تطبيق فكرة القانون بمعنى الاطراد الثابت بين الظواهر عليها .

ولسنا نود أن نذهب إلى ما يذهب إليه البعض ، حين يؤكدون أن القانون العلمى لا مجال له على الإطلاق عند بحث الحضارة ، فذلك حكم يبعث على اليأس ويثبط الهمم . وليس من المستبعد على الإطلاق أن يتغلغل العلم بالتدريج فى مجالات كان يُعتقد من قبل أنها عالية عليه ـ ومجال الحضارة ليس استثناء من هذه القاعدة . ولكن الذى نود أن نشير إليه هو أن المرحلة الحالية لدراسة

الحضارة لا تسمح بالاهتداء إلى قوانين فيها ، لها نفس الأهمية والدلالة التى للقوانين فى العلوم الطبيعية .

فما الذى يحل محل فكرة القانون فى دراسة الحضارة إذن ؟ إننا بدلا من أن نعمل على إخضاع الحضارة لقانون عام ، نستطيع أن نقدّرها ، ونحكم على قيمتها . وهكذا تحتل فكرة القيمة فى دراسة الحضارة فى مرحلتها الحالية على الأقل — أهمية كبرى .

على أن تقويم الحضارة أمر عظيم الصعوبة . وهذه الصعوبة تتمثل فى أمرين : أولهما أننا لكى نقدّر الحضارة ينبغى علينا أن نلم إلماما كبيراً بظواهر تنتمى إلى مجالات مختلفة كل الاختلاف ، وأن نعمل على تحقيق التوازن بين هذه الظواهر المختلفة . والحق أن تحقيق هذا التوازن أمر يصعب الوصول إليه ، إن لم يكن مستحيلا : فلنفرض أننا بإزاء مرحلتين من مراحل الحضارة ، تتميز إحداهما بتفوق فى ميدان الفكر والعلم النظرى ، وتخلف فى ميدان التطبيق العملى لهذه المعلومات النظرية — وتتميز الأخرى بعكس ذلك ، أى بتفوقها فى النواحى العملية على النظرية ، فكيف نصدر حكمنا على هاتين المرحلتين ، وكيف نفاضل بينهما ؟ لا شك فى أن من الضرورى فى هذه الحالة أن نتأمل مختلف الظواهر الحضارية فى مجموعها على نحو تركيبى ، ولكننا سنضطر عندئذ إلى تغليب نواحٍ معينة على الأخرى ، وهنا قد يختلف الباحثون فيما بينهم اختلافا شديداً : فيؤكد بعضهم مثلا أن تفوق اليونان فى الميدان النظرى جعل مرحلتهم الحضارية أرقى من المرحلة المصرية القديمة ، بينما يؤكد البعض الآخر أن مستوى الفنون العملية الذى بلغته حضارة قدماء المصريين ، وخاصة إذا صاحبه إدراك لتقدمهم الزمنى على اليونان ، يجعلنا نصدر حكمنا فى صالحهم .

وهذا يؤدى بنا إلى الصعوبة الثانية : فنحن نتعرض على الدوام ، حين

نصدر على مراحل الحضارة أحكاما تقويمية ، للنظر إلى الأمور من خلال منظورنا الخاص . فإذا كنا مثلا فى عصر تفوق فيه العلم ، فسوف نقيس كل الحضارات الأخرى بمقياس التقدم العلمى ، وإذا كنا فى بيئة تهتم بالعقائد الدينية أكبر الاهتمام ، فسوف تصبح التجارب الدينية والروحية فى نظرنا مقياسا لتقدم الحضارة .

وهكذا نجد أننا نتعرض ، خلال إصدارنا أحكاما تقويمية على الحضارة ، إلى أن نقيس مراحلها بمقياس مطلق ، غالبا ما يكون مستمداً من قيمنا الحضارية الخاصة ، وأن من الصعب إلى حد بعيد أن نكتفى بإصدار أحكامنا من خلال السياق الخاص لمرحلة الحضارة ذاتها . ولكن هذا على أية حال شرط ضرورى ، وبدونه لا يصح أن نقدِّر الحضارة على الإطلاق .

وسوف تتاح لنا فى الفصل التالى فرصة مناقشة مسألة الموضوعية فى الحكم على مراحل الحضارة بمزيد من التفصيل .

مجرى الحضارة

إذا أردنا أن نتتبع الحضارة خلال الزمان ، وجدنا نظريات مختلفة تصور مجراها هذا تارة بأنه تقدم ، وتارة بأنه تدهور ، وتارة أخرى بأنه تكرار . لذا لم نشأ أن نطلق على هذا الفصل اسم « تقدم الحضارة » ، لأن كلمة التقدم توحي باتجاه صاعد لمجراها ، كذلك الحال فى كلمة « التطور » التى توحي بنوع خاص من التقدم ، مستمد من آراء نظرية علمية معينة . لهذا آثرنا أن نعالج هذا الموضوع تحت هذا العنوان المحايد ، الذى تعبر عنه كلمة « مجرى الحضارة » .

وأهم الآراء فى هذا الموضوع ثلاثة : رأى يرى أن الحضارة تسير فى طريق التدهور التدريجى ، وآخر يرى أنها تسير فى دورات مقفلة ، وتكرر نفسها على الدوام ، وثالث يرى أن الحضارة تسير نحو التقدم ، وأنها تتبع مسارا صاعدا . فلنتأمل كلا من هذه الآراء على حدة .

١ ـــ فكرة تدهور الحضارة :

أما الرأى الأول ، فيقول أصحابه إن الحضارة سائرة إلى التدهور التدريجى . وتبعا لهذا الرأى يكون الماضى ، بما فيه من حكماء أو أبطال ، هو الذى تتمثل فيه كل الفضائل ، أما العصر الحاضر ، فهو عصر تدهور وانحلال ، وهو يزداد انحلالا على الدوام . أى أن الإنسانية قد بلغت فى إحدى الفترات الماضية عصرها الذهبى ، ثم أخذت تنحدر بالتدريج بعد بلوغ هذه القمة ، ولا أمل لها فى الخلاص من تدهورها إلا إذا تشبهت بالماضى ـــ وإن كان هذا أملا يكاد يستحيل تحقيقه .

(أ) وهذا الرأى يظهر أولا فى كثير من العقائد الدينية ، إذ تمجد هذه

العقائد لحظات وفترات معينة من الماضى تعزو إليها كل الفضائل ، وتحمل على حاضر البشر ، وتدعوهم إلى التشبه بالماضى بقدر ما فى وسعهم . وهذه الفترات الماضية التى تمجدها العقائد هى على الأخص فترات ظهور الرسل والأنبياء ، واللحظات التى كان لهم فيها أقوى الأثر على الناس .

ونستطيع أن نقول إن قضية الدين فى كثير من المجتمعات الحديثة ترتبط برأيه هذا فى تدهور الإنسان ، ذلك لأن الإنسان فى حياته الحالية لا يود أن يُتَّهم بالنقص ، ولا يستطيع أن يتخلى عن نظم حياته التى ألفها وارتاح إليها ، ليعود إلى نظم أخرى يستحيل عليه أن يحققها بعد أن بلغت حياته هذا القدر من التعقد ، بل لا يرغب فى تحقيقها أصلا . على أن كثيرا من المذاهب الدينية تنكر هذه الحقيقة الواضحة ، ولا تعترف بهذا التطور ، بل تتشبث بحرفية عقائدها ، وتصر على أن تذكر الإنسان الحالى بأنه مخطئ على الدوام ، طالما أنه لم يعمل على التشبه بالماضى المجيد ، والتخلق بأخلاق السلف الصالح . وهنا تحدث الأزمات ، فيزداد التباعد بين رجل الدين وبين الإنسان العادى الحديث ، إذ يشعر الأخير بأن الأول يكلفه ما لا يطيق ، وبأنه يطلب إليه التخلى عما أصبح يكوِّن جزءا أساسيا من حياته . ومن هنا اتهمت كثير من العقائد بأنها تدعو إلى الزهد ، وإلى إنكار الحياة بدلا من السعى إلى مواجهة مشاكلها بروح واقعية مستنيرة .

(ب) ويظهر هذا الرأى ثانيا عند بعض أصحاب النزعات الرومانتيكية من المفكرين والأدباء ، الذين تعلقوا بمراحل قديمة فى الحضارة ، واعتقدوا أنها أرقى ما بلغه الإنسان ، ويكفينا أن نشير إلى شخصيات مثل بيرون Byron ، الشاعر الإنجليزى ، وهلدرلن Hoïderlin الشاعر الألمانى ، ونيتشه Nietzsche ، المفكر والفيلسوف الألمانى ، لندرك مدى سيطرة روح التعلق بالقديم على كثير من الأذهان العميقة . فهؤلاء جميعا قد تحمسوا للمرحلة اليونانية القديمة فى

الحضارة إلى أبعد حد ، واعتقدوا أن الإنسانية قد بلغت قمتها فى العصر اليونانى القديم ، أو فى فترة من فتراته على الأقل ، وأن كل ما تلا ذلك لا يعدو أن يكون تدهورا .

والمفكر الذى ينتمى إلى هذا النمط تراه يكاد ينسى كل مساوئ العهد الذى تعلق به ، فينسى مثلا أن كل البناء النظرى الشامخ الذى بناه اليونانيون لم يكن ممكنا لو لم يكن المجتمع اليونانى فى أساسه مجتمع رق ، وأن القدرة على التأمل النظرى توافرت لأحرار اليونانيين على حساب جهد الأرقاء وكدهم ، ثم أن مثل هذا المفكر يكاد ينسى أيضا ذلك الاختلاف الهائل بين حياتنا وحياة هذه المجتمعات القديمة ، فيتصور أن خلاص العالم مما هو فيه اليوم من اضطراب لن يتم إلا ببعث نوع من الحضارة مماثل لما كان فى العصر الذهبى الغابر .

وفى بعض الأحيان تصطبغ هذه الدعوة بصبغة قومية متطرفة ، فيدعو المفكر أو الفنان إلى عصر مزدهر مر به وطنه من قبل ، ويؤكد أن البعث الحقيقى إنما يكون عن طريق التشبه بهذا الماضى المجيد — ومن قبيل ذلك محاولة الفنان « فاجنر » بعث الأساطير الألمانية الشائعة فى العصور القديمة والوسطى ، ودعوته إلى نهضة شاملة للأمة الألمانية تستوحى فيها روح أساطيرها الغابرة . ولهذا الفريق فى مصر أنصار معروفون ، هم دعاة « الفرعونية » ، الذين يدعون إلى التشبه بالأسلوب الفرعونى فى معالجة مشاكلنا الحالية .

ولا شك فى أن كل هذه المحاولات لا يمكن أن ينظر إليها بعين الجد ، فهى فى أساسها محاولات فنية ، أو أدبية ، أو أسطورية ، ولكنى لا أظن أن مفكرا يعترف بحكم العقل وبقيمته ، يقصد جديا أن الإنسانية قد بلغت أعلى مراحلها فى عهد سحيق ، وأن كل ما تلا ذلك تدهور وانحلال . والتفسير الوحيد الذى تعلل به مثل هذه الآراء ، هو أن بعض أصحاب الأمزجة الشعرية من المفكرين يتعلقون بعصر ماض ، تتبلور حوله أخيلتهم ، فيكاد

الواحد منهم لا يرى حوله إلا ذلك العصر ، ولا يستطيع معالجة مشكلة محيطة به إلا إذا فكر فى الطريقة التى عولجت بها فى العهد المحبب إلى نفسه . غير أن هذه كلها كما قلت محاولات شعرية ، وليست لها إلا قيمة الخيال الفنى ، أو الأسطورة !

(جـ) وأخيراً يظهر هذا الرأى لدى فئة ثالثة ، يحمل أنصارها على اللحظة الحاضرة نتيجة لتقدير سيئ لمجرى التاريخ . ومن أمثلة هؤلاء جان جاك روسو ، الذى حمل على المدنية المعاصرة له ، وأكد أن الإنسان غير المتمدين كان يتصف بكل الفضائل ، وأن الحياة الاجتماعية هى أساس كل الرذائل .

ومع ذلك فقد يكون فى وسعنا أن نلتمس لروسو عذرا فى هذا الخطأ ، الذى جعله يتصور إمكان وجود حالة غير متمدينة للبشر ، ويعتقد أن الاتصال الاجتماعى هو أصل الشرور . ذلك لأن روسو كان فى الواقع يحمل على العصر الذى عاش فيه ، عصر امتداد الإقطاع والاستبداد فى فرنسا ، وهو العصر الذى قامت الثورة الفرنسية فيما بعد للقضاء عليه . ومن هنا وجد روسو نفسه مسوقا إلى الحملة على الحياة المدنية بوجه عام ، إذ كان يرى فى كل مظاهرها شرور عصره ، وكان يهدف إلى إيقاظ روح السخط على هذا العصر فى نفوس الجميع . فإذا فُهم تفكير روسو على هذا النحو أمكن إيجاد مبرر للأخطاء العلمية التى وقع فيها .

ولكن ما القول فى هذا النفر من المفكرين ، الذين لازالوا حتى اليوم يسعون إلى تحطيم العصر الذى نعيش فيه بأفكارهم ، ويؤكدون أن البشرية قد تدهورت فى حياتها الحديثة كل التدهور ، ويدعون إلى العودة إلى عهود قديمة يستحيل ــ عمليا ــ أن يبعث التاريخ صورة مشابهة لها بعد كل ما سار فيه من تطور ؟ هذا الفريق من المفكرين ــ مثل ألبرت شفيتزر Albert Schweitzer وكارل ياسبرز Karl Jaspers ــ يحمل على العصر الحالى ، عصر الصناعة

والآلية ، ويدعو إلى العودة إلى الماضى الغابر ، حين كان الإنسان — على ما يزعمون — أوفر حرية وأقوى إحساسا بشخصيته . مثل هذا الرأى كان من الممكن أن يكون له ما يبرره فى أوائل العصر الذى تشيع تسميته بعصر الانقلاب الصناعى ، حين كانت مساوئ هذا الانقلاب وأضراره على الجماعات العاملة واضحة للجميع ، ولكن لم يكن أحد يدرك الأسباب الحقيقية لهذه المساوئ والأضرار ، ولا طرق علاجها الناجحة ، فكان من الطبيعى عندئذ أن يحمل الكثيرون على العصر بأكمله ، وأن يتمنوا العودة إلى عهد التحرر السابق عليه .. أما فى وقتنا الحالى فقد اتضح أن الشرور لا ترجع إلى أن العصر صناعى ، أو إلى أنه عصر الآلة ، بل ترجع إلى استغلال فئة قليلة فى ذلك المجتمع لفئة كثيرة ، أى ترجع بعبارة أخرى إلى اضطراب نظام العلاقات التى ولدها العصر الصناعى ، لا إلى الصناعة أو الآلة ذاتها . فالتقدم الصناعى أو الآلى ، إذا نظر إليه فى ذاته ، قد يكون وسيلة لسيطرة الإنسان على الطبيعة ، وبالتالى لمنحه مزيدا من الحرية ، لو أنه أحسن استخدام الآلة والصناعة ، وعرف كيف ينظم العلاقات فيها . وعلى ذلك ، فليس هناك ما يبرر على الإطلاق ظهور هذه الحملة على الحضارة الصناعية الحالية لدى مفكرين معاصرين يفترض أن لديهم بعض الفهم بطبيعة المشاكل المحيطة بنا . وإن المرء ليضطر فى آخر الأمر إلى أن ينظر إلى حملتهم هذه على أنها محاولة لتجاهل الأسباب الحقيقية لعبودية الإنسان فى العصر الصناعى ، أو للتستر على الشرور الحقيقية فى عصر الآلة ، عن طريق الحملة على الحضارة الصناعية الحديثة بوجه عام . وعلى أية حال فهذا موضوع له من الأهمية ما يجعلنا لا نكتفى فيه بهذه الكلمة العابرة ، وسوف نعود إلى مناقشته فيما بعد بمزيد من التفصيل .

٢ ــ فكرة الدورات الحضارية :

الرأى الثانى يصور مجرى الحضارة بأنـه يسير فى دورات مستقلـة ، وحلقات مقفلة . وأصحاب هذا الرأى لا يقولون بحضارة واحدة ، بل بحضارات مختلفة ، ولا يقصدون بالحضارات مراحل مختلفة فى الزمان أو فى المكان فحسب ، بل يؤكدون أن كل حضارة هى كائن حى له قوامه الخاص ، وله كيانه الذى يستقل تماما عن غيره . وأوضح ممثل لهذا الرأى هو شبنجلر

ونقطة بداية شبنجلر تبدو نقدا علميا للمنهج المألوف فى كتابة التاريخ . فقد اعتاد المؤرخون أن يقسموا التاريخ إلى قديم ، وأوسط ، وحديث . وهو ينقد هذا التقسيم قائلا : « إن أصدق تسمية لهذا التقسيم الأوربى الغربى للتاريخ ، وهو التقسيم الذى نجعل الحضارات الكبرى فيه تسير فى مدارات محيطة بنا ، بوصفنا المركز المزعوم لحوادث العالم ــ نقول إن أصدق تسمية لهذا التقسيم هى : المذهب البطليموسى فى التاريخ . والمذهب الذى أعرضه فى هذا الكتاب بدلا من المذهب السابق ، يعد فى نظرى كشفا كبرنيكيا فى المجال التاريخى ، إذ لا يعترف بمركز مميز للحضارة الكلاسيكية أو الغربية ، بإزاء حضارات الهند ، وبابل ، والصين ، وحضارة مصر القديمة ، والعرب ، والمكسيك ــ وهى كلها مجتمعات منفصلة ذات وجود دينامى ، لا تحتل فى الصور العامة للتاريخ مكانة تقل عن مكانة الحضارة الكلاسيكية ، وذلك إذا تأملناها من حيث اتساع نطاقها ، بينما قد تفوقها فى كثير من الأحيان من ناحية العظمة الروحية والقوة الفياضة»[1] .

وعلى ذلك فكتابة التاريخ بالطريقة المألوفة ، وطريقـة التـقسيم إلى قديم

---

(١) O. Spengler. Decline of the West (English trans.) vol. I. P. 18,

وأوسط وحديث ، هى أشبه بطريقة نظر الإنسان إلى الكون فى نظام بطليموس الفلكى . فالإنسان الحديث ، فى ذلك المنهج التاريخى ، هو مركز التاريخ ، لهذا يقيس العصور كلها تبعا لموقعه هو ، فيسمى البعيد عنه قديما ، والقريب منه حديثا — ومن يدرى ماذا يحدث بعد ألف عام مثلا ، وماذا يكون الاسم الذى يطلق على عصرنا « الحديث » لو استمر التاريخ يُكتب على هذا النحو !

والواجب أن يُفهم كل عصر تبعا لمقوماته الخاصة ، لاتبعا لبعده عنا أو قربه منا . وعندئذ سيتضح لنا أن التاريخ البشرى ينقسم إلى « حضارات » ، لكل منها حياة فردية خاصة ، وطابع مميز تتفرد به عن غيرها . أى أنه يسير فى دورات مقفلة ، تنطوى كل منها على ذاتها ، ولا تتأثر بالباقين فى شيء .

فلنتأمل أولا ما يحدث داخل الدورة الحضارية الواحدة من تطورات . إنه يشبِّه الحضارة بالكائنات العضوية : فكما أن للإنسان مثلا دورة حيوية ، تبدأ بالطفولة ، والشباب ، ثم النضج ، والشيخوخة ، وأخيرا الموت ، فكذلك لكل حضارة فترة شباب ونضج وتدهور . وكل من هذه المراحل ضرورية ، لها مدة محددة . وهو فى أحيان أخرى يتخلى عن تشبيه الحضارة بالكائنات الحية ، ويستبدل به تشبيها آخر مستمداً من الفصول الأربعة . فلكل حضارة ربيع ، وهو مرحلة إقطاعية تقوى فيها سيطرة الأسطورة والدين ، وتسود النظم الدينية فى الحياة ، ويزدهر الفن البدائى التلقائى . ويلى ذلك الصيف ، وهو فترة الثقافة الرفيعة ، التى ترعاها الأرستقراطية النبيلة ، وفى هذه الفترة يظهر كبار أساتذة الفن وينتجون أعمالا رائعة . ويعقب الصيف الخريف ، ويتميز فى المجال العقلى بسيادة التحليل الهادئ الرزين ، وضخامة الإنتاج الفلسفى والرياضى ، وفى المجال الفنى يشتد الجدل النظرى حول مشاكله ، مما يدل على أن الفن قد استنفد قواه الخالقة . وهذه الفترة تتميز من الوجهة الاجتماعية بأنها

ديمقراطية ، تحكمها الجماهير التى يسيطر عليها المال ، وتتغلغل القوى الاقتصادية فى كل مظاهر الحكم والسلطان . وأخيرا يأتى الشتاء ، وهو فترة المدنية ، التى تكون كل الإمكانيات العميقة فيها قد استنفدت ، فلا تبقى سوى إمكانيات التوسع والامتداد ، التى تتمثل فى الحرب والغزو . وعلى ذلك فهذه الفترة ذات طابع ديكتاتورى ، وهو يسميها بالقيصرية Caesarism . وفيها تتغلب القوة على المال ، وتنتشر الإمبراطوريات الضخمة التى يسودها الحكم المطلق . وبطبيعة الحال يظهر رد الفعل على ذلك الحكم المطلق فى الشعوب المقهورة ، التى تحاول التخلص من قبضة الأمبراطوريات ، وتنجح فى ذلك بالتدريج ، فتنحل هذه الامبراطوريات وتتداعى ، وتبدأ هذه الشعوب الجديدة الثائرة فى الازدهار ، وبهذا تنتهى دورة من دورات الحضارة ، وتبدأ خضارة جديدة على يد هذه الشعوب الناشئة .

ويضرب شبنجلر أمثلة متعددة يوضح بها هذه المراحل الضرورية التى تَمر بها كل حضارة . فحضارة الغرب مثلا قد بدأت إقطاعية دينية ، ثم بلغت مرحلة الشباب فى عصر النهضة ، حين ازدهر الفن ازدهارا رائعا ، تحت رعاية الأمراء الأرستقراطيين . ثم يبدأخريفالحضارة ، فى أوائل العصر الحديث ، الذى ازدهرت فيه المدارس الفلسفية وتوالت الكشوف الرياضية والطبيعية ، كما أصبحت الحياة الاقتصادية تحتل فيه مكانه على أعظم جانب من الأهمية ، وأخيرا يأتى شتاء هذه الحضارة ، وقد بدأ منذ القرن التاسع عشر ، وفيه تسير هذه الحضارة حتما إلى انهيارها التام ، بعد أن بلغت أكبر قدر من التوسع ، واستنفدت كل ما فيها من إمكانيات . فهذه الفترة من تاريخ الغرب هى أشبه بفترة الانتقال من العصر اليونانى إلى العصر الرومانى ، وهو الانتقال الذى ينذر بزوال حضارة العالم القديم .

فحضارة الغرب الحالية — كما يؤكد شبنجلر — فى فترة تدهور وانحلال .

وهذا أمر قد شاءه القدر ، فلا يستطيع أحد أن يغير منه شيئا ، لأنه مصير محتوم . بل ليس لأحد أن يحزن لهذا المصير ، لأن الانحلال والتدهور سيحدث سواء رضينا أم أبينا . فالإنسان لا يملك حرية تغيير المصير ، وإنما تنحصر حريته كلها فى أن يفعل ما هو ضرورى ، أو فى ألا يفعل شيئا ، وسوف تسير الضرورة التاريخية فى طريقها غير عابئة بشىء . وعلى من يعيش فى هذه الفترة من الحضارة أن يحسن إدراك موقعه ، ويعلم أنه ليس هو الذى اختار عصره ، ويحاول استغلال طبيعة هذا العصر فى الحدود التى يسمح بها ، ولكن لا يحق له أن يحاول تعدى هذه الحدود ، فالمحاولة فى صلة الحالة ثورة طائشة لا تجدى شيئا .

وهنا قد يتساءل المرء : على أى أساس بنى شبنجلر رأيه اليقينى هذا فى تدهور حضارة الغرب الحالية ؟ يجيب شبنجلر على ذلك بقوله إن الفترة الحالية ليست فريدة فى التاريخ ، وإنما هى مرحلة لها مثيلات سابقة فى كل حضارة نضجت إلى آخر حدودها ، واستنفدت كل إمكانياتها ، أى أنه يبرر رأيه هذا بالقول بنوع من الموازاة بين الحضارات فى تركيبها الداخلى : فكل الحضارات تمر بهذه المراحل التى عددها ، دون أن يطرأ على مجراها أى تغيير . حقا إن تفاصيل الحوادث الداخلية ، ونوعها ، ومداها ، يختلف من حضارة إلى أخرى ، ولكن المجرى العام واحد فى كل الحضارات ، والمراحل كلها متوازية بدقة . والسبيل المؤكد لإدراك طبيعة موقفنا الحالى هو أن نقارنه بما حدث فى الحضارات السابقة . ويدلل شبنجلر على فكرة الموازاة فى التركيب الداخلى للحضارات بأمثلة متعددة : فالحضارة اليونانية القديمة تبدأ هى الأخرى بمرحلة دينية أو أسطورية ، عبرت عنها الأشعار القديمة تعبيراً رائعاً . وتلتها مرحلة الصيف ، فى المذاهب الفلسفية التى بلغت قمتها عند أفلاطون. ومنذ أرسطو تبدأ مرحلة التحليل العقلى النظرى ، والتوسع الاقتصادى ، وأخيراً تنتقل هذه الحضارة

إلى العصر الرومانى ، حيث يبدأ التوسع وتكوين الإمبراطورية ، وفى الوقت ذاته تتجمع عناصر الانحلال ، حتى يُقضى على هذه الحضارة الوثنية بانتصار المسيحية فى الغرب . ومثل هذه المراحل بعينها ، يمكن تتبعها فى الحضارة العربية وفى الحضارة المصرية القديمة ... إلخ . فالمصير المحتوم الذى كتب على كل حضارة أن تمر به ، هو فى الوقت ذاته مصير الحضارات الأخرى كلٌ على حدة .

على أن فكرة الدورات الحضارية ، والقول بالاستقلال التام للحضارات كل عن الأخرى ، لم تجد أنصاراً كثيرين ، بل لقد وجِّه إليها أشد النقد وأعنفه . فهى — بجانب ما تنطوى عليه من تناقض داخلى ، وما تتصف به من بعد عن الروح العلمية الصحيحة — تؤدى من الوجهة الواقعية إلى أوخم العواقب .

١ — فلنبدأ نقدنا ببيان الأضرار الواقعية لنظرية شبنجلر هذه . ونحن لا نشك فى أن رأيه هذا فى حتمية المسار الذى تسير فيه الحضارة ، وفى أن الحضارة الغربية تسير فى طريق الانحلال والانحدار فى عصرها الحالى ، قد لقى فى بداية الأمر رواجا لدى الكثيرين ، وخاصة بعد ما حدث من تطورات فى الغرب ، فى الفترة التالية لتنبؤات شبنجلر : فقد ظهرت الفاشية فى إيطاليا ، ومن بعدها النازية فى ألمانيا ، ثم مزيج من الفاشية والنازية فى أسبانيا . وقال الكثيرون إن هذا هو العهد القيصرى الدكتاتورى الذى تنبأ به شبنجلر . كذلك قامت حربان طاحنتان فى خلال جيل واحد ، وبلغ التنافس على الغزو وتكوين الإمبراطوريات أشد درجاته ، وهكذا خيل إلى الكثيرين أن نظرة شبنجلر الثاقبة قد كشفت الأساس الحقيقى لتطور الحضارة الحديثة ، وأن كل شىء سوف يحدث كما توقع بالضبط .

كذلك يبدو للكثيرين فى الوقت الحالى أن بوادر ظهور حضارة جديدة على أنقاض الحضارة الغربية قد لاحت فى الأفق : ألم يهدّ الصراع والتناقض

الداخلى كيان الغرب ؟ ألم تظهر فى العالم الشرقى ، وفى دول آسيا وإفريقيا التى اضطهدها الغرب طويلا ، دول قوية مستقلة ، أخذ زمام السيطرة على السياسة العالمية ينتقل إليها بالتدريج ، وأخذت تقف من مطامع الغرب موقفا أصلب ، وأصبحت كل الدلائل تدل على أن المستقبل لهذه القوى الناشئة ، لا للقوى القديمة المتهالكة ؟

هكذا تدل ظواهر الأمور على أن تنبؤات شبنجلر صحيحة ، ويبدو أنها تقوّى أمل الشعوب المستضعفة فى التحرر والنهوض . ولكن لنحذر الاطمئنان إلى مثل هذه الآراء ، فإنها تنطوى على أضرار بالغة للشرق والغرب على السواء .

فبالنسبة إلى الغرب ، استُغلت آراء شبنجلر فى تدعيم نفوذ العهود الاستبدادية ، وخاصة العهد النازى ، إذ أن هذه الآراء قد جعلت النازية تبدو ضرورة لا مفر منها ، ووجد دعاة النظام الجديد فى ذلك خير سند لدعاواهم ، وخير مؤيد « لرسالتهم » . ويكفى أن هذه الآراء كانت تحض على السلبية والاستسلام بإزاء الطغيان : فما دام الإنسان لا يستطيع حيال التطور الضرورى شيئا ، فعليه أن يقبل كل ما يحدث ويحاول أن يهيِّئ نفسه للتسليم بما قدِّر له ، ويدخل ضمن ذلك بطبيعة الحال كل أنواع المظالم التى عاناها المجتمع الغربى على يدى النازيين والفاشيين . ومن هنا أمكن القول أن آراء شبنجلر كانت فى صالح الطبقة الطاغية المستغلة فى المجتمع ، وضد مصالح الطبقة المضطهدة التى تسعى إلى التحرر من مظالم الاستغلال .

أما بالنسبة إلى الشرق ، فليس هذا هو نوع الحضارة التى نود أن نبنيها : فلم يقل أحد إن نهضة الشرق ستقوم على أنقاض الغرب ، وتبدأ بعد انهياره ، وإنما يحاول الشرق أن ينتزع من الغرب اعترافا بكيانه وباستقلاله ، وأن يحمله على التعايش معه دون أن يقضى أحدهما على الآخر . وكل المستنيرين من دعاة

النهضة الآسيوية الإفريقية لا يزعمون أنهم سيقضون على الغرب ، ولا يودون ذلك ، ولا يجدون لهم مصلحة فيه ، بل يؤكدون أن بلادهم سوف تحتل مكانتها فى العالم مع غيرها من البلاد دون تشاحن أو تضارب .

وإذن فعلام يدل تنبؤ شبنجلر هذا بانهيار الغرب ؟ إنه الروح التوسعية الاستعمارية وقد كشفت عن نفسها ، وأحست بقرب انهيارها ، فالذى سينهار بالفعل ليس هو الغرب ذاته ، وإنما هو سياسة خاصة ظل الغرب يسير عليها ، ولا بد أن ينتهى عهدها . فليست حضارة الغرب بأسرها هى التى ستنهار ، وإنما الذى سينهار هو أطماع المستغلين فى الغرب وجشعهم الذى لا يقف عند حد . وعندما يتخلص العالم من هذا الكابوس الثقيل ، أعنى الاستغلال والاستعمار ، فسوف يتسع المجال للجميع ، الشرق والغرب معا ، للعيش فى سلام ، دون أن يعمل أحدهما على تحطيم الآخر ليرث تركته .

٢ — ونظرية شبنجلر فى دورات الحضارة تبعد كل البعد عن الروح العلمية الصحيحة . فقوله بالدورات المقفلة ، التى تتبع كل منها مسارا يوازى الأخرى بالضبط — هذا القول ينطوى بلا شك على الاعتقاد بنوع من الحتمية الخفية التى تتحكم فى سير التاريخ ، دون أن نعرف مصدرها الحقيقى . ولا شك فى أن القارئ اليقظ لكتابات شبنجلر سوف يتساءل : ما هى القوة التى تجعل كل حضارة تسير فى طريق معلوم ، تنمو فيه وتزدهر ، ثم تذوى بالتدريج حتى تنطفئ ؟ لا بد أن فى الكون قوة معينة هى التى جعلت لكل الحضارات مثل هذا المسار المنتظم الذى لا تحيد عنه . فإذا طالبنا شبنجلر بتحديد هذه القوة ، فلن تجد لديه جوابا شافيا .

ولقد كانت فكرة الدورات هذه تعبر عن تأثر شبنجلر بفلسفة نيتشه ،

وبفكرة العوْد الأبدى عنده بوجه خاص[1] . ولكن على الرغم من أن نيتشه قد عرض فكرة العود الأبدى على أنها عقيدة ينبغى الإيمان بها نظراً لما تنطوى عليه — فى رأيه — من معان سامية فإنه قد حاول مع ذلك أن يأتى لها ببراهين علمية ، وأن يجد لها من النظريات العلمية السائدة مؤيدا . وجاء شبنجلر فنقل الفكرة ذاتها إلى مجال التاريخ البشرى ، وبدلا من أن تصبح الدورات كونية شاملة كما كانت عند نيتشه ، أصبحت حضارية مرتبطة بعصر معين ومجتمع معين من المجتمعات البشرية . ولكنه لم يحاول أن يجعل لها أى أساس علمى يمكن الاعتماد عليه ، بل اكتفى بأن قررها فحسب .

وعلى حين يبنى نيتشه رأيه فى العود الأبدى على تفسير شامل لفكرة العلية ، فإن شبنجلر يستبدل بفكرة العلية فكرة المصير Destiny . فالمصير هو القوة المتحكمة فى سير المجتمع والحضارة ، أما العلية فهى فكرة تنتمى إلى مجال العلوم الطبيعية ، وتسمح لنا بالتنبؤ بما سيحدث فى ذلك المجال ، بينما لا تصلح للتطبيق فى مجال العلوم الاجتماعية .

ولكن ما هو هذا « المصير » الذى يتحدث عنه ؟ إن هذا اللفظ ليس فى حقيقة الأمر إلا تعبيرا عن الغموض والخفاء ، والعجز عن التفسير . وعلى حين ترتبط فكرة العلية بالروح العلمية السليمة ، ويجد كثير من المفكرين لها تطبيقات فى الميدان الاجتماعى ذاته ، يرفضها شبنجلر ، ويكشف فى رفضه عن تغلغل النزعة اللاعقلية فى تفكيره . فالقول إن « مصير » الحضارات يقضى بأن يدب فيها الانحلال فى النهاية ، هذا القول ليس تفسيرا علميا على الإطلاق ، وإنما هو تنبؤ صوفى لا يستند إلى أساس .

---

(١) انظر للمؤلف كتاب : نيتشه (سلسلة نوابغ الفكر الغربى — دار المعارف ١٩٥٦) ص ١٣٦ — ١٤٦ .

والخطر الأكبر لهذه القدرية الغالبة على تفكير شبنجلر ، هو أنها تسد الطريق أمام الإنسانية إذا شاءت أن تبنى مستقبلها بأيديها ، وتوجهه فى الوجهة التى تريدها ، فكل ما يتسنى لنا أن نفعله هو أن نستغل مصيرنا خير استغلال ممكن ، أى أن نتصرف فى الحدود التى تسمح بها الحتمية الخفية المتحكمة فى حضارتنا ، والتى قضت علينا أن نمر بمرحلة معينة فيها ، لا نستطيع أن نغيرها أو نخالفها . ومثل هذا التقييد للقوى الخالقة للإنسان يتمشى بلا شك مع العقليات التى تعادى التقدم والتطور ، ولكن لا يمكن أن يقبله من يؤمن بقدرة الإنسان ، وبأن العلم هو الأساس الوحيد الذى يفكر تبعا له ، والذى يعتمد عليه فى العلو بحياته وبمجتمعه .

٣ — وفى آراء شبنجلر تناقض داخلى واضح . فهو قد بدأ بأن أكد ضرورة النسبية ، ونقد النظرة الموحدة إلى التاريخ البشرى ، ومن أجل هذه النسبية كان قوله بالحضارات المقفلة ، وهو القول الذى يعتقد أنه يجنبنا خطأ الحكم على الحضارات كلها من منظورنا الحالى .

ولكن هل خضع تفكير شبنجلر نفسه لقاعدة النسبية هذه حين عرض علينا نظريته فى الدورات التاريخية ؟ لا شك أن من يمكنه تأمل التاريخ البشرى فى هذه اللمحة الواحدة ، فيرى فيه دورات حضارية تستقل كل منها عن الأخريات ، وإن كانت تتشابه كلها فى الاتجاه العام الذى تسير فيه — من يستطيع تأمل التاريخ على هذا النحو ينبغى أن يكون ذا بصيرة شاملة مطلقة ، تعلو على حدود الزمان وقيود المكان . أى أن تفكيره هو ذاته كان أول تفكير خرج على مبدأ النسبية كما وضعه . وكان يكفيه ، لو أراد أن يكون متسقا مع نفسه ، أن يؤكد ضرورة مراعاة الطبيعة الخاصة لكل مجتمع حين نصدر عليه أحكاما ، وألا نتأمل التاريخ من خلال منظورنا الخاص ، بل نمتنع عن إصدار الأحكام المطلقة عليه — كان هو يكفيه ، ولكنه لم يشأ أن يقف عند هذا

الحد ، بل أصدر هو ذاته حكما مطلقا على مجرى الحضارات بوجه عام .

٤ — وأخيراً ، فالنظرة الواقعية إلى التاريخ تؤكد لنا استحالة القول بالانفصال التام بين الحضارات . فواقع التاريخ ذاته يثبت حدوث تداخل بين مراحل الحضارة ، ويؤكد لنا أن كثيرا من مظاهر الحضارات قد حدث فيه تقدم لا شك فيه ، يسير فى خط واحد مستقيم ، منذ أبعد العصور حتى عصرنا الحالى . وسوف نعالج موضوع التقدم هذا بمزيد من التفصيل فى القسم التالى مباشرة .

٣ — فكرة تقدم الحضارة :

الرأى الثالث هو القائل بأن مجرى الحضارة يسير نحو التقدم التدريجى . فهو يماثل الأول فى اعتقاده بأن الحضارة تسير فى خط واحد ، وبأن الحضارات ليست دورات مقفلة تنفصل كل منها عن الأخرى — غير أن هذا الخط الواحد يسير فى نظر أنصار فكرة التقدم إلى أعلى دواما ، وقيمته فى النهاية ، لا فى فترة ماضية كما كان يقول أنصار فكرة التدهور . غير أن هذه النهاية لا تبلغ مطلقا ، وهكذا تظل الحضارة البشرية فى حركة دائمة إلى أعلى .

لقد ظهرت فكرة التقدم فى أوروبا فى القرن الثامن عشر ، فى عصر التنوير والإيمان بالعقل . ومثل هذا الإيمان تصحبه دائما نزعة تفاؤلية ، تتميز بالاعتقاد بقدرة الإنسان على العلو بذاته ، دون أن يحول شىء دون تقدمه ، لذا كان الرأى السائد فى أذهان المفكرين والمثقفين عامة — إذا استثنينا مفكرا مثل روسو — هو أن الإنسان يغدو بالتدريج أكثر تعقلًا ، وإنسانية ، وأرفع خلقا ، وأكرم طباعا ، وأن البشرية لم تبلغ قط ما بلغته فى عصرهم ، وأن اليوم أرفع فى سلم الرقى من الأمس ، وغدا سيكون أرفع من اليوم .

وكان لظهور نظرية التطور فى القرن التاسع عشر أثره القوى فى دعم

موقف أنصار فكرة التقدم . فهذه النظرية كانت ترسم لتاريخ الحياة كلها صورة تتمثل فيها الحياة صاعدة إلى أعلى دائما ، فتنتقل من الأبسط إلى الأعقد ، ومن الأدنى إلى الأرقى .

على أن الربط بين فكرة التقدم ونظرية التطور قد أضر بفكرة التقدم ذاتها . ذلك لأن نظرية التطور ، فى صيغتها العلمية الخالصة ، لا تنطوى بالضرورة على القول بأن تطور الحياة يحقق تقدما على الدوام . فقد لا يكون الإنسان أصلح كائن أنتجه التطور ، أعنى قد لا تكون له القيمة العليا بالنسبة إلى سائر الكائنات — وهذا أمر يؤكده بالفعل كثير من المفكرين ، الذين يرون أن كل ما امتاز به الإنسان من عقل لم يعد عليه إلا بالضرر ، ولم يعوّده إلا الشر والميل إلى التدمير ، ومن هنا شك البعض فى أن يكون العقل أعظم نواتج الطبيعة . ونحن لا نرمي إلى أن نوافق أصحاب هذا الرأى على فكرتهم هذه عن قيمة العقل ، وإنما نود أن نشير إلى أن من الممكن — من الوجهة المنطقية الخالصة — أن ينظر إلى الإنسان على أنه ليس أرفع مراحل التطور وأعظمها قيمة . أى أن نظرية التطور ينبغى أن تنفصل عن النتائج التقويمية التى تستخلص منها عادةً . فإذا لم يكن سير التطور فى الطبيعة يتجه بالضرورة إلى مزيد من التقدم ، ففى هذه الحالة تنهار فكرة التقدم فى التاريخ البشرى بدورها ، ما دام مصيرها مرتبطا بمصير التطور .

ومن جهة أخرى يجوز لنا أن نتساءل : على أى أساس يُشبَّه تطور التاريخ بتطور الكائنات الحية فى الطبيعة ، وينظر إلى العملية التاريخية على أنها مجرد امتداد للعملية الطبيعية البيولوجية ؟ الحق أنه حتى لو ثبت وجود قانون ضرورى للتقدم الطبيعى ، فليس هناك ما يدعو إلى نقل هذا القانون إلى مجال التاريخ ، إذ أن ما يسرى على الطبيعة لا يسرى بالضرورة على التاريخ البشرى

الواعى .

لهذه الأسباب بدأ الشك يتطرق إلى الأذهان ، فى أوائل القرن العشرين ، حول صحة الاعتقاد بالتقدم ، وأخذت فكرة النسبية تحل بالتدريج محل التطورية ، وبدأ يسود الاعتقاد بأن كل حضارة يجب أن يُحكم عليها من خلال مقوماتها الخاصة ، وأن الخطأ أن نقارن بين الحضارات على أساس مطلق ، إذ أن الأساس المطلق يكون دائما مستمداً من نظرتنا الخاصة إلى الحياة ، أى من حضارتنا التى نعيش فيها .

وهكذا وقف كل من الرأيين بإزاء الآخر وقد ارتكز على حجج قوية : الرأى القائل بالتقدم المطرد ، والرأى القائل بالنسبية .

أما أنصار التقدم ، فلهم حجج قوية متعددة :

١ ـــ فهناك أمثلة واضحة تدل على أن الحضارة ، أو بعض مظاهرها على الأقل ، تتقدم باطراد . فلنتأمل مثلا تطور الصنعة الآلية فى العالم : فالتقدم الحالى لم يصبح ممكنا إلا بعد جمع كشوف المراحل السابقة للحضارة والمزج بينها ، وكثير من المخترعات الحديثة لها أصول قديمة : فالورق والبوصلة قد عرفهما العرب ، بل عرفهما الصينيون ، كذلك الحال فى ملح البارود ، والجبر قد توصل إليه العرب ، وربما الهنود أيضا . كذلك كان للعرب فضل البدء بأبحاث الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء ، بينما ترجع الهندسة والميكانيكا فى أصلها إلى اليونان القدماء : بل إن فكرة الآلة البخارية ترجع إلى عالم سكندرى كبير ، اسمه « هيرو Hero » الذى أدت ترجمة مؤلفاته فى القرن السادس عشر إلى لفت أنظار العلماء والفنيين إلى هذا المصدر الهام من مصادر الطاقة . وبالاختصار ، فإن أهم الكشوف التى أدت إلى تغيير مجرى حياة الإنسان الحديث لم تكن راجعة إلى غريزة غامضة كامنة فى نفس الإنسان الغربى

الحديث ، تدفعه إلى المعرفة والكشف ، كما ظن شبنجلر ، بل إن الرياح قد دفعت بذورها إلى الغرب من حضارات أخرى[1] .

وإذن ، ففي مجال التقدم الصناعي والقدرة على استخدام الآلات — وهو مجال عظيم الأهمية ، إذ أنه يمثل القدرة الإنتاجية التي تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة — حدث تقدم لا شك فيه ، واستفادت كل مرحلة حضارية من المراحل السابقة عليها ، ولم يظهر فيه أي تغير حاسم بصورة مفاجئة ، بل كان كل تجديد راجعاً إلى أصول سابقة مهدت له ، ولم يتحقق التطور إلا عن طريق المزج بين الأفكار التي سبقتها في نفس المجال .

٢ — ومن جهة أخرى ، ففي وسعنا أن نقول إن التقدم التاريخي ليس إلا اسما آخر للنشاط البشري خلال الزمان ، أي من حيث هو سلسلة متعاقبة من الأفعال التي ينشأ كل فعل فيها عن الفعل السابق . ذلك لأن الصفة المميزة للفعل الإنساني هي أنه قابل للتداول من فرد إلى آخر . فالقدرة على الاتصال وتبادل التجارب هي التي ميزت الإنسان عن الحيوان ، وهي أوضح مظاهر معقولية الإنسان ، وفي الوقت ذاته أقوى أسباب تقدمه : إذ أن ما منع سائر أنواع الحيوان من التقدم هو أن التجربة الضئيلة التي يكتسبها الفرد الواحد منهم تظل حبيسة في نفسه ، دون أن يستفيد منها الآخرون ، أما الإنسان فهو إذ ينقل تجاربه إلى غيره على الدوام ، ويكتسب أيضا تجارب الغير ، يستطيع أن يواجه الحياة عندئذ مزوداً بخبرات أجيال ومجتمعات متعددة . وقدرة البشر على تبادل تجاربهم وخبراتهم تحتم أن يكون كل فعل جديد تقدما بالنسبة إلى القديم ، ما دام الجديد مبنياً على تجارب أوسع من تلك التي ينبني عليه القديم .

---

(١) Lewis Mumford : Technique et civilisation (Trad. française). Edition Du Seuil. Paris 1950. P. 104.

فلنفرض أن شخصين يعيشان فى جيلين متتاليين : ب ثم ا . ولنفرض أنه قد سبقت هذه الأجيال أجيال أخرى هى جـ ، د ، هـ .. فالجيل ب يكتسب خبرات جـ ، د ، هـ والجيل ا يكتسب هذه الخبرات ذاتها ، مضافا إليها خبرات ب . وهكذا يكون التطور الزمنى ــ بالنسبة إلى أفعال الإنسان ــ مقترنا بالتقدم ، ما دام كل فعل جديد هو آخر حلقة فى سلسلة من التجارب والخبرات التى تزداد امتدادا وعمقا بمضى الزمان . وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال إن التاريخ البشرى يسير بطبيعته إلى التقدم .

٣ ــ ولفكرة التقدم مبرر آخر غائى : ذلك لأن الاعتقاد بالتقدم يبعث فى الإنسان ثقة بنفسه وإيمانا بقدرته على تذليل ما يعترضه من صعاب . ومثل هذه الثقة وحدها قد تكون مبرراً كافيا لنشر فكرة التقدم بغض النظر عن الأسس الواقعية لهذه الفكرة . ولقد رأينا من قبل ما يبعثه الاعتقاد بالدورات الحضارية فى الإنسان من شعور باليأس وإيمان بالقدر وإحساس بالعجز أمام القوى الخفية التى ترتفع بالحضارة حينا وتهبط بها حينا آخر ، وهو شعور يكفى وحده لجعل هذه الفكرة منفرة .

والحق أن النتائج التى تعود على البشرية من إحدى الأفكار ، ينبغى أن تكون ضمن العوامل التى يُحسب لها حساب فى تقرير قيمة هذه الفكرة ــ بشرط أن يكون لها فى الواقع أساس ، وألا تكون نابعة عن الخيال المحض . والذى لا شك فيه أن البشرية لو آمنت بالتقدم فسوف تحرز على الدوام مزيدا من النجاح . ويكفى أن هذه الفكرة تدفع الإنسان إلى العمل الدائم ، ولا تضع أمامه العراقيل مقدما ، بل تجعله يؤمن بأن عمله سوف يعود عليه ، وعلى أقرانه ، بالخير ، ولن يضيع شىء من جهده هباء .

هذه حجج أنصار التقدم ، فبم يرد عليهم النسبيون ؟

إنهم يؤكدون أن فكرة التقدم بعيدة عن الروح العلمية الصحيحة ، إذ أنها تنطوى على الاعتقاد بوجود مقياس مطلق تقاس به الحضارة طوال تاريخها ، وهذا المقياس مستمد من طريقة تفكيرنا ، وقد عممناه نحن على كل الفترات السابقة . ذلك لأننى لا أستطيع أن أحكم على التاريخ بأنه قد تقدم إلا إذا كنت أراه سائرا فى خط مستقيم ، ومتجها نحوى فى موقعى الحالى ، وعندئذ فقط يصبح هذا الموقع الحالى هو قمة التاريخ .

فللاعتقاد بالنسبية أساس علمى سليم ، ولا يستطيع أحد أن ينكر أن كثيرا من الأحكام العامة التى تُطلق على التاريخ البشرى بأسره هى فى واقع الأمر أحكام متأثرة بالظروف التى تحيط بمن يصدرها . ولا شك فى أن الموضوعية الكاملة فى هذا المجال عسيرة التحقيق ، إذ أننا نميل دائما إلى التفكير فى الأمور من خلال منظورنا الخاص ، ولكن الروح العلمية الصحيحة تقتضى منا أن نحاول التجرد من ذاتيتنا بقدر الإمكان ، وأن نلتزم فى إصدار أحكامنا على فترة حضارية معينة ، ظروف تلك الفترة ذاتها ، والسياق الداخلى لنظمها الخاصة .

والدليل التاريخى لا يعوز أنصار النسبية بدورهم : فلو قارنا بين مظاهر الحياة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، بعد أن خطت الصناعة خطواتها الجبارة ، وأحرزت نجاحا هائلاً غير من مجرى تاريخ البشر ، وبين مظاهرها فى العصور الوسطى ، لوجدنا أنه على حين أكد فلاسفة التقدم أن منحنى التاريخ البشرى صاعد على الدوام ، فإن مدن القرن الثالث عشر كانت أكثر تألقا وبهجة وأجمل تنظيما من المدن الصناعية فى القرن التاسع عشر ، وكانت المساكن فى العصور الوسطى أنظف وأرحب من مساكن العمال فى القرن الأول من العصر الصناعى الحديث ، وكان مستوى حياة العمال فى كثير من البلدان فى العصور الوسطى أرفع من مستواهم فى الفترات الأولى من عهد

الصناعة الحديثة[1] .

وإذن ، ففى نفس المجال الذى اعتقد فيه أنصار التقدم أن البشرية أحرزت أعظم نجاح لها ، وسارت فى خط صاعد مستقيم — أعنى فى مجال الصنعة الفنية ، نجد أننا لو تأملنا النتائج العملية لهذا التقدم الظاهرى لوجدناها بالفعل تأخرا ، ظهرت آثاره فى مستوى حياة الناس ، فانحدرت هذه الحياة فى عمومها إلى مستوى أحط مما كانت عليه قبل قرون عدة .

فنحن إذن بإزاء رأيين يقوم كل منهما على حجج قوية ، ويتعارض كل منهما مع الآخر . ولكن فى وسعنا رغم ذلك أن نجد سبيلا إلى التوفيق بينهما ، وأن نهتدى — تبعا لذلك — إلى الصورة الصحيحة التى ينبغى أن نصور بها مجرى الحضارة .

فكل ما قال به أنصار النسبية من حجج لا يهدم فكرة التقدم ، وإنما يدفعنا فقط إلى تعديلها . ونحن لا ننكر أن كثيرا من الفترات المتأخرة تكون بالفعل أدنى فى سلم التقدم من فترات سابقة عليها ، والحياة فى العصر الصناعى أقوى دليل على ذاك ، ولكن الحق أن هذا التأخر لا يرجع إلى طبيعة العصر ذاته ، بقدر ما يرجع إلى طريقة تنظيم العلاقات الاجتماعية . ففى ذلك الوقت كشفت قوى ووسائل جديدة للسيطرة على الطبيعة ، كان من الممكن أن تؤدى بذاتها إلى تحقيق مزيد من الرخاء للإنسان لو نظمت العلاقات الاجتماعية فيها تنظيما سليما . ولكن الذى حدث أن هذه العلاقات لم تنظم ، أو تأخر تنظيمها كثيراً ، فكانت النتيجة أن ازداد مستوى الإنسان تأخراً بالقياس إلى مستواه السابق . ولكنه حين يصل إلى التنظيم السليم ، الذى

---

(١) Mumford. op. cit. P. 168.

يتمشى مع طبيعة الكشوف التى توصل إليها — وهو لا بد واصل إلى هذا التنظيم — فعندئذ سيتضح التقدم الحقيقى جليا . أى أن ما يبدو من تأخر فى بعض فترات التاريخ هو فى واقع الأمر إعداد وتحضير ، يسبق التقدم الحقيقى الذى سيظهر أثره حينما تستعيد البشرية التوازن بين جميع عناصر حياتها .

ذلك لأن الاعتقاد بالتقدم لا ينبغى أن يصحبه اعتقاد بأن هذا التقدم آلى يسير فى خط مستقيم بطريقة مطردة . ففى التاريخ نكسات كثيرة ، وفيه أيضا فترات تمهيد يبدو فيها معدل التقدم بطيئا ، أو تبدو الحضارة راجعة إلى الوراء ، ولكن تراكم العوامل التى توقفت حينا عن السير يجعلها تقفز بعد فترة الإعداد البطىء هذه إلى الأمام مرة واحدة ، وعندئذ يظهر التقدم جليا .

وعلى هذا النحو يتم التوفيق بين الفكرتين : فإذا خلصنا فكرة النسبية من الشوائب التى اختلطت بها ، عند شبنجلر ، من اعتقاد بالحتمية والقدرية الخفية ، ومن تأكيد للانفصال التام بين الحضارات ، أمكن أن نقترب من فكرة التقدم بعد أن يُنزع عنها الطابع الآلى الذى يجعل من التقدم عملية ضرورية تتم بنظام مطرد لا تخلف فيه .

فإذا اتخذت الفكرتان هذا الطابع الجديد ، أمكن التوفيق بينهما بطريقة ديالكتكية : فكل حضارة تسير تبعا لمنطقها الداخلى دون أن تتدخل فيها قوى خارجية ، وتتقدم حينا ثم تطرأ عليها عوامل التخلف ، ويبدو أنها بدأت تعود إلى الوراء . ولكنها لا تلبث أن تستجمع قواها وتنظم حياتها من جديد ، لتبدأ فى السير مرة أخرى ، ولكن فى مستوى أعلى من المستوى السابق . أعنى أنه قد تكون هناك دورات نسبية ، ولكنها ليست مقفلة ، بل إن كل مرحلة تؤدى إلى المرحلة التالية ، التى تستفيد بالضرورة من التجربة الماضية ، وتواصل طريقها فى مستوى أعلى . فإذا حدث أن توقفت بفعل عوامل لا تستطيع التغلب

عليها ، عادت بعد ذلك إلى السير فى طريقها بعد أن تكون قد توقفت فترة من الزمن ، استجمعت فيها قواها للتغلب على هذه العقبات .

وفى ضوء هذه النظرة إلى مجرى الحضارة يمكننا أن نعالج مشكلة مصير الحضارة الغربية . فهذه الحضارة منهارة حتما ، فى رأى شبنجلر ، إذ أن محاولتها السيطرة على العالم والتوسع على حساب غيرها ، ستؤدى إلى ثورة شعوب تنتمى إلى حضارات أخرى عليها ، فيبدأ عهد هذه الشعوب ويأفل نجم شعوب الغرب . ولو طبقنا الرأى الذى عرضناه من قبل ، لأمكننا أن نقول إن حضارة الغرب قد تأخرت فى الوقت الحالى تأخرا لا شك فيه ، وذلك بعد محاولتها السيطرة على العالم بأكمله سيطرة استعمارية . ولكن من الضرورى أن يصل الغرب ذاته — عن طريق ثورة داخلية فيه ، تبعث بالعناصر المستنيرة إلى الأمام ، وتضع فى يدها زمام الأمور ، وفى الوقت ذاته ، عن طريق مقاومة الشعوب المستغلة لأطماعه الحالية — إلى إدراك ضرورة التخلى عن سياسة الاستغلال ، فيعيش ويدع غيره يعيش . على هذا النحو وحده يمكن أن ينقذ الغرب حضارته ، لأن شعوبه ستكون هى المستفيدة فى نهاية الأمر ، فضلا عن استفادة سائر شعوب العالم ، وعندئذ لن تضيع الحضارة الغربية ولن تنهار ، بل ستكون قد تجنبت أخطاءها ، وعرفت كيف تسير فى طريق التقدم الحقيقى .

أما الحل الآخر ، الذى تقوم فيه حضارة أخرى على أنقاض الحضارة الغربية ، فلن يتحقق إلا عن طريق حرب شاملة ، ومثل هذه الحرب يحتمل أن تقضى على حضارة البشر بوجه عام ، لا على الغرب وحده .

فالتقدم الحقيقى إذن ليس هو ذلك الذى يتحقق آليا ، ويسير فى خط واحد ، وإنما هو التقدم الذى يجمع بين المتناقضات فى مركب أعلى منها ، ويتم عن طريق المزج بين عناصر متنافرة تصل إلى مرحلة التآلف . ومثل هذا التقدم لا يتعارض على الإطلاق مع القول بالنسبية ولا مع الروح العلمية الصحيحة .

القسم الثانى

الأسس التاريخية للحضارة الصناعية الحديثة

ليس هذا تاريخا للحضارة الحديثة ، فمحال أن تُستوعب كل مظاهر هذه الحضارة فى مثل هذا المجال الضيق . بل إن هذه الدراسة التاريخية كتبت على أساس فكرة معينة نؤمن بها ، وهى أن الصفة المميّزة للحضارة الحديثة هى كونها حضارة صناعية قبل كل شىء ، وأن هذه الصفة هى التى أثرت على سائر مظاهر الحضارة ، وطبعتها بالطابع الذى عُرفت به . فالعصر الحديث هو ـــ قبل كل شىء ـــ عصر الآلة ، وتاريخه هو تاريخها .

لذلك كان هدفنا فى هذه الدراسة التاريخية مركزا حول بحث تطور الآلة فى الصناعة الحديثة ، وأثرها فى الحياة الاقتصادية ، وفى الحياة الحضارية بوجه عام .

وليس معنى ذلك أننا نتجاهل الأوجه الاخرى للحضارة ، بل إن هذه الأوجه ـــ فى نظرنا ـــ يمكن أن تفسر، وتفهم فهما كافيا ، إذا ما نظر إليها من خلال التطورات الصناعية والفنية التى طرأت على طرق استغلال الإنسان للطبيعة .

على أن هذا يستتبع حتما أن تفهم حياة الإنسان العملية ، ونشاطه فى استغلال الطبيعة ، بمعنى واسع ، وعلى نحو مستنير ، لا أن تُعد هذه الحياة مجرد نشاط مادى يُفترض أنه يشغل موقفا سطحيا من اهتمام الإنسان . وهذا الفهم غير مألوف فى نظر كثير من الباحثين الذين اعتادوا وضع تفرقة أساسية بين النشاط الروحى والمادى للإنسان ، والحط من قدر الأخير لحساب الأول .

مقدمات العصر الصناعي الحديث
(عصر النهضة)

كان الاعتقاد السائد هو أن لفظ عصر النهضة يعني عودة ظهور الحضارة من جديد ، أو عودة ميلادها Re-naissance ، بعد أن كادت تختفي فى ظلام العصور الوسطى . غير أن المفكرين أصبحوا اليوم أميل إلى القول بأن العصور الوسطى لم تكن فترة مجدبة تماما ، وبأن كل ما يميز تلك الفترة المسماة بعصر النهضة ، وهى التى تقع ما بين عام ١٣٠٠ وعام ١٦٠٠ على وجه التقريب ، هو حدوث تغيرات حضارية هامة فيها ، لا ظهور مدنية كانت مختفية تماما .

ولقد كان الأساس الاقتصادى لهذه التغيرات ، هو ازدهار مدن جنوب أوروبا ، وخاصة إيطاليا ، فى تجارتها مع الشرق . فقد بلغت مدن البندقية وميلانو والبندقية درجة عظيمة من الثراء . وتوافر لها من أسباب القوة ما يمكنها من إحداث تغيير حاسم فى أسلوب حياة الأوربيين بوجه عام . فما هى الخصائص الرئيسية لهذا الأسلوب ؟

(أ) هى أولا . الاهتمام بالإنسان ولقد أطلق على هذه الحركة الثقافية الضخمة اسم النزعة الإنسانية Humanism ، فما دلالة هذه التسمية ؟ إن الاسم مشتق من كلمة humanitas فى اللاتينية ، وتعنى أصلا الإنسانية ، ثم استعملها شيشرون للتعبير عن دراسة العلوم الثقافية الخالصة ، كالأدب والفلسفة والبلاغة والتاريخ ، ولا زالت بعض اللغات الأوربية تحتفظ لها بهذا المعنى حتى اليوم . ففى الإنجليزية تعنى كلمة humanities مجموعة العلوم ذات الطابع النظرى التى يقصد بها اكتساب ثقافة أكثر مما يقصد منها تطبيق

عملى انتفاعى . ولكن المقصود من هذه التسمية فى العصور الوسطى كان الاستفادة من طرق تفكير اليونانيين والرومانيين القدماء ، وهى الطرق التى تجاهلتها العصور الوسطى .

ولكن للتسمية — رغم ذلك — دلالة لا ينبغى تجاهلها : فما لا شك فيه أن هناك علاقة قوية بين هذه النزعة وبين الاهتمام بالإنسان . فذلك هو العنصر الذى استمد من اليونانيين فى تلك الفترة ، والذى تأثر به مفكرو ذلك العصر ، واتخذوا منه ردا على نزعات الزهد التى سادت العصور الوسطى . ومن هنا صحب الاهتمام بدراسة طريقة التفكير اليونانية ، تجاهل أو عدم اكتراث بطريقة التفكير والسلوك الدينى ، ومعارضة للفلسفة واللاهوت الشائع فى العصور الوسطى . ولقد كانت روح التحرر من قبضة السلطة الدينية ، والعودة إلى الثقافات العقلية الخالصة ، هى التى أدت بالنزعة الإنسانية إلى أن تصبح دعامة قوية من الدعائم التى بنيت عليها النهضة الفكرية والعلمية فى العصر الحديث .

(ب) وهى ثانيا ، الاهتمام بالطبيعة . ففى العصور الوسطى لم تكن الأذهان منصرفة إلى كشف الطبيعة أو محاولة فهم قوانينها : فقد كان التفكير فى الجحيم ، وفى الجنة ، وفى الخلود ، وكل ما له صلة بالعالم الآخر ، يسد الطريق فى وجه كل محاولة للاتصال بالطبيعة « المادية » . فالإنسان عندئذ يضع فى ذهنه فكرة معينة عن الأشياء، وعن الطبيعة ، ولا يهتم إن كانت هذه الفكرة تقبل التحقيق فى العالم الخارجى ، بل لا يهتم إن كانت منطقية ، وإنما يستبقيها طالما أنها تفى بمطالب روحية معينة له . فكل ما يهمنا فى الظواهر الطبيعية ، هو كونها مظاهر للنظام الإلهى ، وما العالم المحسوس إلا رمز للعالم الأزلى الآخر ، لذا كان يكفى إدراك علاقة هذا الرمز بأصله لنكون قد عرفنا كل ما ينبغى معرفته عن هذا العالم الطبيعى . ومن هنا كانت هذه النظرة

الصوفية بعيدة تماما عما نسميه اليوم بالعلم .

ولم يبدأ العلماء والفنانون يغيرون من نظرتهم إلى العالم المحسوس إلا بالتدريج . فمنذ القرن الخامس عشر ، بدأ يظهر اتجاه إلى الاهتمام بالطبيعة المحسوسة ، ومحاولة دراسة ظواهرها من أجل فهمها ، لا من أجل كشف قوى روحية غامضة فيها . وبدأت الأجسام الطبيعية تحظى باهتمام العلماء والفنانين ، واقترن الاهتمام باتجاه آخر توسعى ، يرمى إلى كشف الآفاق البعيدة للعالم الطبيعى .

ومن هنا أمكن القول إن الاهتمام بالإنسان ، وبالطبيعة ، فى عصر النهضة الأوربية ، كان ذا طابع مزدوج : فهو من جهة رد فعل على الزهد الذى ساد العصور الوسطى ، ومحاولة لرد اعتبار المحسوس ،ولإعادة تنظيم العلاقات بين الإنسان وبين العالم المحيط به على نحو جديد . ولكن هذا الاهتمام اقترن باتجاه آخر إلى الانتفاع بثروات الطبيعة إلى أقصى حد ممكن . ومن هنا اصطبغت تلك الفترة بطابع آخر ، هو طابع الحرص على المكاسب الدنيوية والسعى إليها بكل قوة ، وتجاهل الزهد فى الاستفادة بما فى هذا العالم من ثروات .

وهكذا كانت الثورة الذهنية التى سادت عصر النهضة مؤدية إلى نتيجتين مرتبطتين : الاهتمام بالعالم الطبيعى ومحو قيود الزهد والصوفية السائدة فى العصور الوسطى من جهة ، والسعى إلى الانتفاع بهذا العالم الطبيعى إلى أقصى حد ممكن ، عن طريق الكشف والغزو والاستغلال . والنتيجة الأولى مرتبطة بالنهضة العلمية ، والثانية مرتبطة بظهور الطبقات التجارية والرأسمالية .

ولو استعرضنا بعض مظاهر الحضارة فى هذه الفترة لوجدناها تكشف عن هذا الطابع المزدوج بوضوح .

(أ) النظرة الدينية الجديدة :

فى أدب عصر النهضة وفى فنونه ، كانت النزعة الإنسانية تتجه إلى تنمية نظرة إلى الحياة مختلفة كل الاختلاف عن نظرة العصور الوسطى إليها . فأصحاب النزعة الإنسانية كانوا ينفرون من الزهد ، أعنى من إنكار الجسد والتعلق بالعالم الآخر . ومن جهة أخرى ، فقد ازداد الميـل إلى كشف غوامض عالمنا هذا لدى العلماء . واتجه الاقتصاد إلى استغلال ما فيه من موارد ، وكان تدفق الذهب والفضة من العوامل القوية فى توجيه الناس إلى النزعات الواقعية ، وإلى التعلق بهذا العالم ، لا الهروب منه .

ولم يكن من المعقول أن يقف الدين بمعزل عن هذه الاتجاهات الجديدة ، بل كان لا بد أن يتأثر بها ، وأن يتلاءم مع الظروف الجديدة التى طرأت على حياة الأوربيين . ولسنا نزعم أن التقدم الاقتصادى والنهضة الأدبية والفنية الإنسانية ، هى التى أثرت فى توجيه الدين نحو مذاهب جديدة فحسب ، بل نعتقد أن التأثير كان متبادلا : بمعنى أن الظروف الجديدة التى نشأت كانت تقتضى تغيير فهم معنى الدين فى أذهان الناس . ومن جهة أخرى فإن هذا التغيير فى فهم معنى الدين قد ساعد على سرعة تطور هذه النظرة الجديدة إلى الحياة ، وأصبح عاملا . قويا من العوامل التى تشجع العالم على فهم الطبيعية للاستفادة منها ، وتشجع رجل الاقتصاد على الاهتمام باستغلال موارد الثروة المادية إلى أقصى حد ممكن . وإذن فقد كان لا بد أن يحدث انقلاب فى ميدان الدين يوازى الانقلاب فى الميدان الاقتصادى والعلمى والفنى .

ولقد كان النظام السائد قديما يقف حائلا فى وجه تطور القوى الجديدة فى المجتمع : فرجال الدين لهم سلطات هائلة فى رعاية الحاجات الدينية للناس ، وهم الذين يؤدون الشعائر وينظمون العبادة ويوجهون حياة الناس . فإلى أين سار هذا التوجيه ؟ لقد سار نحو دعم نفوذ الكنيسة ذاتها . فرجالها قد كدّسوا

ثروات هائلة ، وكان لهم نفوذ سياسى كبير . وفى معظم الأحيان كانـوا يتحالفون مع النبلاء والإقطاعيين ويشجعونهم على الاستمرار فى استبدادهم . ولكن القوى الجديدة فى المجتمع لم تكن هى قوى الإقطاع ، بـل كانت الطبقات التجارية ، ومن بعدها الرأسمالية الساعية إلى التوسع . ومن هنا كان من الضرورى أن ينحل هذا التحالف بين الكنيسة وبين الإقطاع ، حتى يفسح الدين المجال لنوع جديد من العلاقات الاجتماعية . فإذا أضفنا إلى ذلك أن تلك الدعوة الجديدة كانت تجد لها صدى محبباً فى نفوس الناس ، الذين عابوا على رجال الدين القدماء اتجاههم الإقطاعى ، وافتقارهم إلى الثقافة وإلى التفكير المتحرر ، أمكننا أن ندرك السبب الذى أحرزت الدعوة الجديدة من أجله كل هذا النجاح .

وهكذا لم يكن من الصعب أن يجد مارتن لوثر M. Luther الطريق ممهداً لحركته التحررية فى الدين . فقد دعا إلى أن يصبح الإيمان أساسا للعقيدة وسبيلا إلى الخلاص ، بدلا من الأفعال الظاهرية الطيبة . ومعنى ذلك أن العقيدة أصبحت ترتبط بالإحساس الباطن أكثر مما ترتبط بالأفعال الخارجية . ومن شأن هذا الرأى أن يقلل من أهمية رجال الدين ، ما دام الدين قد أصبح يخص كل فرد بذاته ، وليس فى حاجة إلى وسطاء . ولكن الأهم من ذلك ، أنه أطلق قوى الكشف والتنقيب عن مصادر الثروة لدى الإنسان ، إذ أن أفعال الإنسان الخارجية لا حرج عليها ولا رقيب من السلطة الدينية ، بل يتركه الدين ليتصرف فى حياته كما يشاء ، ولا يحاسبه إلا على إحساسه وإيمانه الباطن فحسب .

وهكذا كانت دعوة لوثر ملائمة أشد الملاءمة لمجتمع يسعى الإنسان فيه إلى تحصيل أكبر قدر من الثروة عن طريق أكمل استغلال للطبيعة ، وكان فصل السلطة الروحية عن السلطة الدنيوية أو الزمنية رمزاً لهذا الاتجاه الجديد ، اتجاه

التحرر من كل القيود التى تقف عقبة دون استغلال الإنسان للطبيعة ، والانتفاع بموارد العالم المادى إلى أقصى حد .

(ب) توسع الأوربيين الجغرافى :

كانت معلومات الأوربيين عن العالم حتى العصور الوسطى لا تكاد تتجاوز الإقليم الواقع غرب روسيا ، وبعض مناطق الشرق الأوسط ، وكانت لديهم أفكار غامضة عن الصين والهند ، وعن شمال أفريقيا . فحدود العالم المعروف لديهم ، كانت هى المحيط الأطلسى والصحارى الآسيوية والإفريقية .

ثم جاء العصر الذى توجه فيه اهتمامهم إلى الطبيعة . واتخذ هذا الاهتمام مظهرَين أساسيين : مظهر الرغبة فى التعمق ، ومظهر الرغبة فى الامتداد ، أعنى التغلغل فى الطبيعة من جهة ، والتوسع فيها من جهة أخرى . والمظهر المتعمق هو الذى ولَّد العلم ، أما المظهر التوسعى أو الامتدادى فهو الذى شجع الكشف الجغرافى .

والذى لا شك فيه أن الاهتمام باستغلال العالم الطبيعى ، وظهور الطبقات التجارية ، وازدياد أهمية دافع الربح بوصفه محوراً للحياة وهدفا لها ، كل هذا كان يقتضى السعى إلى ارتياد الآفاق المجهولة فى العالم ، والبحث فى الثروات الخفية فيه .

ولقد حاول القائمون بهذه الكشوف أن يصبغوها بصبغة دينية ظاهرية ، فقيل إن توسع الأوربيين فى أفريقيا كان راجعا إلى الرغبة فى رد المسلمين عن حدود أوروبا ، التى سبق أن هددوها فى القرن السابع الميلادى . وكان الاستيلاء على الجزر الأفريقية والآسيوية واسترقاق الآدميين فيها يبرَّر بالرغبة فى نشر المسيحية بينهم . ولكن الذى لا شك فيه أن الدافع الأول لذلك التوسع ، كان هو الرغبة فى السيطرة الاقتصادية على مناطق جديدة من

العالم ، ومحاولة استغلال ثروات الشرق الهائلة ، فضلا عما كانت تجلبه تجارة الرق من أرباح هائلة ، إلى حد أن التجارة فى الكائنات البشرية ازدهرت فى ذلك الحين ازدهاراً كبيراً ، وأصبحت إحدى الدعائم الرئيسية للنمو الاقتصادى فى العالم الجديد فيما بعد .

وقد تميزت فى هذه الكشوف بوجه خاص دولتان : البرتغال ، التى اتجهت نحو الشرق خاصة ، وسيطرت على الهند ، وعلى أسواق الشرق الأقصى معها ، وإسبانيا التى اتجهت نحو الغرب ، وفتحت أبواب قارتى أمريكا للأوربيين . ودخلت إنجلترا وفرنسا فيما بعد هذا السباق ، وحاولت كل دولة أوروبية أن تسيطر على أكبر مساحة ممكنة من الأرض الجديدة ، ومن الأسواق .

وهكذا كُشفت فى مدة وجيزة ثلاث قارات جديدة : الأمريكتان وأستراليا ، وعُرفت الحدود الحقيقية لقارتى آسيا وأفريقيا ، وبدأ العهد الذى سيطرت فيه الحضارة الأوربية ، بكل ما فيها من خير وشر على العالم . فالأمر الذى لا شك فيه أن الفترة التى تلت عهد الكشوف الجغرافية ، قد تميزت بامتداد تأثير الحضارة الأوربية إلى العالم بأجمعه ، فأصبحت الأمريكتان ملحقتين بأوربا ، وأصبحت آسيا وأفريقيا بالتدريج مناطق نفوذ واستغلال اقتصادى لأوربا . وإذا كانت شعوب هذه القارات قد عانت الكثير ، طوال ما يزيد على الأربعة قرون ، من هذه السيطرة الأوربية الغاشمة ، فلا جدال مع ذلك فى أن هذه السيطرة كانت حقيقة واقعة ، ظلت تتحكم فى مجرى حوادث العالم طوال تلك الفترة .

فماذا كان تأثير هذه الكشوف على الشعوب الأوربية ذاتها ؟ لقد كان لها أثر حاسم فى تكوين الطبقات الأوربية . ذلك لأن أهم ما كان يستخرج من الأراضى المكتشفة ، وخاصة من أمريكا ، كان الذهب والفضة ، أى المعادن

النفيسة . وقد أحدث تدفق هذه المعادن على البلاد الأوربية رواجاً عظيما ، وازدهرت الأسواق ، وارتفعت الأسعار ، غير أن المستفيدين من هذا الرواج كانوا طبقة جديدة ، غير طبقة النبلاء الإقطاعيين الذين عرفتهم العصور الوسطى ، والذين كان دخلهم ثابتا بحكم طبيعة ثروتهم ، فلم يستطيعوا مجاراة الطبقة الجديدة من التجار ورجال الأعمال . ولما كانت هذه الطبقة تسكن المدن الأوربية بحكم عملها ، فقد سميت — فيما بعد — بالبورجوازية (مشتقة من Bourg أى مدينة) ، واحتلت هذه الطبقة بالتدريج مركز الصدارة فى الحكومة والمجتمع ، بعد ما هيأت ظروف الحياة الجديدة لها أرباحا وفيرة . وهكذا غيرت هذه الكشوف ميزان القوى بين الطبقات تغييرا ملحوظاً ، وغيرت بالتالى التركيب الداخلى للمجتمع الأوربى من أساسه .

(حـ) الانقلاب العلمي والمجتمع الجديد :

من الأحكام الشائعة فى تاريخ الحضارة الحديثة ، القول إن نشأة العلم فى أوائل العصر الحديث ترجع إلى إحياء طريقة التفكير اليونانية ، وهى الطريقة التى اتصفت بتغليب التفكير العقلى ، والسعى إلى كشف النظريات العامة الكامنة من وراء الظواهر الجزئية . و لم يكن للعلم بهذا المعنى كيان قائم بذاته فى العصور الوسطى ، بل فيما قبل القرن الخامس عشر ، وإنما كان مندمجا فى الفلسفة ، فكان ذلك الاندماج سببا فى تأخر نمو العلوم الخاصة . وقد يُقال إن العلم كان مندمجا فى الفلسفة فى العصر اليونانى بدوره ، ولكن الواقع أن العلم اتجه فى أواخر هذا العصر إلى الاستقلال ، وبدأ يسير فى اتجاه تجريبى سليم ، لو كان قد واصله لبلغ نتائج غاية فى الأهمية ، هذا فضلا عن أن الفلاسفة اليونانيين أنفسهم كانوا فى كثير من الأحيان ، يبحثون المسائل العلمية بروح مستقلة — بعض الشىء — عن المقدمات الميتافيزيقية ، بعكس الحال فى العصور الوسطى .

فما الذى أدى إلى تقدم العلم الحديث حين اتصلت الأذهان فى عصر النهضة بآراء الفلاسفة اليونانيين ؟ وما هو العنصر الذى يحفز إلى التقدم فى طريقة التفكير اليونانية ؟

كان اليونان أصحاب أقدم محاولة لإيجاد نظريات علمية بالمعنى الشامل ، فلم يكتفوا بملاحظة الظواهر الطبيعية والبحث عن قواعد عملية محدودة النطاق ، كما فعلت شعوب كثيرة من أصحاب الحضارات القديمة . وتم أعظم ما أحرزوه من نجاح فى ميدان الرياضيات ، حتى إن مدرسة فلسفية كاملة ، هى المدرسة الفيثاغورية ، قد تصورت الكون على أنه فى ماهيته عدد ونغم ، أعنى أن أساس فهمنا للكون هو ما يربط بين عناصره وظواهره من علاقات رياضية ونسب ، وبلغت النهضة العلمية اليونانية ذروتها فى مدرسة الإسكندرية ، حين ازدهرت الكشوف الفلكية ، ونما العلم الرياضى ، بل تقدم العلم الطبيعى ذاته تقدما كبيراً .

وفى العصر الرومانى ، الذى تميز بالفتح والغزو ، حدثت نكسة للعلم والثقافة بوجه عام ، وفى العصور الوسطى . أصبح الغرب غارقا فى السعى إلى الخلاص من خطايا هذا العالم ، وتعلقت الآمال بالعالم الآخر كملجأ أخير للبشر ، أى بالاختصار ، أهمل الغرب الاتجاه العلمى السليم تماما . وفى الوقت ذاته ، حمل العرب لواء العلم ، واستطاعوا أن يحتفظوا بتراث العلم اليونانى ، بل أضافوا إليه فى مجالات كثيرة ، أى أن الحركة العلمية لم تتوقف فى تلك الفترة ، بل وجدت من يحمل مشاعلها .

وعن طريق العرب ، انتقل العلم إلى أوربا مرة أخرى فى الفترة السابقة على عصر النهضة ، وعمل الأوبيون على تنقية النظريات الرياضية اليونانية من الشوائب الصوفية التى اختلطت بها فى كثير من المذاهب ، كالفيثاغورية والأفلاطونية .

ولكن هل يكفى هذا التأثر بالتفكير اليونانى ، وبعلوم العرب ، لتعليل نهضة العلم التجريبى فى أوائل العصر الحديث ؟ الحق أن من الضرورى أن يوجد تعليل اجتماعى لهذه الظاهرة ذاتها ، أعنى ظاهرة التأثر بالتفكير اليونانى وبعلوم العرب.ولا بد أنه كان فى البيئة الاجتماعية نفسها ما يدفع الأذهان إلى السير فى هذا الاتجاه — اتجاه بحث مشاكل هذا العالم بحثا علميا موضوعيا ، بدلا من الاكتفاءبالبحث فى طريقة خلاص الروح من شرور هذا العالم . وعلى هذا النحو وحده ، أعنى حين نأتى بتعليل اجتماعى لهذه الظاهرة ، يمكننا أن نفهم هذه النهضة الثقافية الجبارة فهما سليما ، لا أن ننظر إليها على أنها معجزة مفاجئة يستحيل تعليلها .

* * *

فلنتأمل أولا طبيعة الانقلاب العلمى ومداه ، قبل أن نحاول تعليله :

بدأ ذلك الانقلاب منذ القرن السادس عشر بثورة علمية زعزعت آراء أرسطو ، بعد أن ظلت هذه الآراء راسخة فى الأذهان طوال العصور الوسطى — تلك هى ثورة كبرنكس ، الذى تحدى الآراء الشائعة فى علم الفلك ، واستبدل بالنظام الفلكى البطليموسى ، أعنى بالنظام الذى تكون فيه الأرض مركزا للكون ، نظاما آخر تكون الشمس فيه مركز مجموعة الكواكب المسماة باسم المجموعة الشمسية ، والأرض واحدة من هذه الكواكب الدائرة حول الشمس . ووجدت هذه الآراء الحديثة تدعيما فى كشوف كپلر ، وأثبتها جاليليو نهائيا بعد اختراعه المنظار المكبر ، وبعد ملاحظاته الفلكية التى قضت تماما على كل النظريات القديمة .

وأعظم دلالة لهذه الثورة الفلكية ، هى تلك القدرة على التنزه العلمى والموضوعية ، التى جعلت الإنسان يتنازل عن مكانته المفضلة بوصفه مركزا للكون ، تدور الأفلاك كلها من حوله ، ويستهدف العالم كله نفعه . وإذا

كان تغير المنظور على هذا النحو يبدو فى نظرنا اليوم أمرا معتادا ، فلا شك أنه كان فى حينه يقتضى شجاعة ونزاهة عقلية كبرى ، سرعان ما تردد صداها فى مناهج بحث العلوم الأخرى .

وتم الانتقال إلى طريقة التفكير الحديثة على يد علماء ومفكرى القرن التالى ، أى القرن السابع عشر . فقد وضع « فرانسيس بيكن Francis Bacon » أسس المنهج العلمى الاستقرائى فى مؤلفات قيمة أشهرها « المنهج الجديد Novum organum » الذى تحدى به منهج أرسطو القياسى . كذلك كانت لديكارت أبحاث علمية هامة ، واتجه بتفكيره الفلسفى إلى اتخاذ الدقة الرياضية مقياسا لكل حقيقة . وهكذا عملت الفلسفة بدورها على تحطيم نظريات أرسطو ومنهجه ، وعلى تشجيع الاتجاه العلمى الاستقلالى الجديد . وكان أعظم علماء القرن السابع عشر هو نيوتن ، الذى وضع قانون الجاذبية العامة ، وأكد أن ما يسرى على الأرض يسرى على الكون بأسره ، وكشف القوانين الرئيسية لعلوم الميكانيكا والضوء .

وليس فى وسعنا أن نتابع كل الكشوف التى ظهرت فى العلوم الرياضية والطبيعية فى تلك الفترة ، وحسبنا أن نشير إلى اتجاهها العام ، الذى كان اتجاها تجديديا حطم الأسس الجامدة القديمة ، واستبدل بها أسسا قابلة للتطور والنمو .

هذه هى الوقائع ، بصورة مجملة ، فكيف نعللها ؟

من المعروف أن اسم العصر الحديث يقترن فى بدايته بالانتقال من النظام الإقطاعى إلى نظام ظهرت فيه طبقات جديدة ، تخصصت فى التجارة ، وفى الصناعة . والنتيجة الضرورية لذلك هى ازدهار المدن ، وانتقال مركز الثقل إليها من الريف . ونالت المدن بعد ازدهارها نوعا من الاستقلال الذاتى ، كان يتفاوت فى درجته ، ولكن المنافسة الاقتصادية بين هذه المدن كانت تولد بينها

مشاحنات وحروب دائمة . وكلما ازداد الاقتصاد الرأسمالى ظهــورا ، ازدادت حاجة المدن إلى التوسع ، وبالتالى ازدادت المنازعات بينها عنفا ، حتى أصبحت الحروب حالة طبيعية ، لا تضعف من النظم القائمة ، بل تؤدى بعكس ذلك إلى دعمها . والحروب تقتضى صناعة مزدهرة ، تمد الجيوش بما هى فى حاجة إليه من مؤن ومعدات حربية .

وفضلا عن ذلك ، فقد أدى نمو التجارة ، بوصفها محور الحياة الاقتصادية فى ذلك العصر ، إلى قيام مشاكل متعددة تتعلق بالنقل والمواصلات ــــ فالتجارة كما هو معروف لا تزدهر دون وجود نظام محكم للاتصال .

وأخيراً ، فقد كانت طبيعة الحياة الجديدة تقتضى ازدياد أهمية النقود بوصفها وسيلة التعامل بين المدن بعضها وبعض ، وبين التجار . وكان للتعامل النقدى أثره الهام ، الذى تردد صداه فى المنهج العلمى ذاته .

ولنتحدث عن كل وجه من هذه الأوجه على حدة .

* * *

(أ)من الناس من يقولون إن الإنسان قد استخدم الصناعة فى الحرب قبل أن يستخدمها فى السلم . ولهذا الرأى ما يبرره . فقد كانت أكثر الصناعات تقدما ، فى المرتبة وفى الزمان ، هى الصناعات المتعلقة بالحرب . فمنــذ العصور الوسطى ، استخدم البارود فى أنواع مختلفة من الآلات الحربية . بل لقد عُرف المنجنيق ، الذى يقذف حجارة ضخمة لمسافات بعيدة ، فى حروب العرب . ولا شك فى أن دقة استعمال الآلات الحربية ، تتطلب تقدما علميا ملحوظا ، وتركيزا للبحث فى مشاكل معينة يثيرها استخدام هذه الآلات الحربية . وسوف يبين لنا أن هذه المشاكل كانت هى التى يدور حولها التفكير العلمى الحديث فى عصوره الأولى على الأقل .

فاستخدام البارود يثير مشكلات هامة فى علم الطبيعة وعلم الكيمياء ،

حتى يمكن التحكم فى طريقة انفجاره على النحو الصحيح ، وكان ذلك حافزا للعلماء على زيادة جهودهم فى هذه الميادين .

والمدفعية التى تستخدم قذائف البارود ، كان إتقان صناعتها يقتضى دراسة دقيقة لقوانين سقوط الأجسام ومساراتها فى الهواء . ويلاحظ بعض الباحثين أن كثيرا من الأمثلة التى أوردها جاليليو فى كتبه لشرح نظرياته فى سقوط الأجسام ، كانت أمثلة ترتبط ، مباشرة أو بطريق غير مباشر ، بقذائف المدافع ، حتى قيل إن الجهد الذى ساهم به جاليليو فى علم الديناميكا كان نهاية بحوث أثارتها فى البداية الرغبة فى زيادة دقة نيران المدفعية(١) .

ومثل هذا يمكن أن يقال عن كشوف نيوتن : فهى بدورها تنتمى إلى مجال يتصل فيه العلم بالأهداف الاقتصادية والحربية : فقوانين حركة الأجسام تفيد فى ذلك المجال فائدة مباشرة . وقانون الجاذبية ، الذى ربط فيه القوانين الفلكية وقوانين الحركة ، يؤدى الغرض نفسه . ومن الجائز أن نيوتن نفسه لم تكن فى ذهنه هذه الاعتبارات كلها ، ولكن السياق الاجتماعى قد تحكم فى طبيعة بحوثه تحكما واضحا .

(ب) والدافع الثانى للتقدم العلمى ، هو إلحاح المشاكل المتعلقة بوسائل النقل والاتصال ، فى مجتمع يعتمد على التجارة اعتمادا أساسيا . فقد أدى الاهتمام بالنقل المائى إلى دراسة مشاكل توازن السوائل ، والشروط الميكانيكية لهذا التوازن ، ولقيت الأبحاث الخاصة بهذه المشاكل عناية كبرى لدى علماء مثل باسكال وتوريتشلى .

وكانت الملاحة البعيدة المدى هى الوسيلة الرئيسية للاتصال بين البلدان

---

(١) V . F . Lenzen :"Science and Social Context ". Article in : Civilisation . (University of California Publications in Philosophy) vol . 23 . 1942 . P . II -

الأوربية وبين البلاد الشرقية البعيدة ، التى تجلب منها أعظم السلع قيمة فى التجارة الأوربية . لذا كان من الضرورى العمل على تأمين الرحلات الطويلة المستمرة ، التى تأتى لبلدان أوروبا بالذهب المتدفق . وكان ذلك سببا فى تقدم الدراسات الفلكية فى تلك الفترة تقدما كبيرا ، نظرا لقيمتها الكبرى فى تحديد مواقع السفن فى البحار . ويرتبط بالبحث فى الفلك ، البحث فى الضوء ، والتقدم فى طرق قياس الزمن .

(جـ) أما التعامل النقدى فكان له أثر عظيم فى الطابع الذى اتخذه العلم . وقبل أن نتحدث عن العلاقة بين ذلك التعامل وبين طبيعة الكشف العلمية ، علينا أن نوضح الظروف التى أدت إلى ازدياد أهمية هذا النوع من التعامل .

فقد أدى استخدام البارود فى الحرب إلى نتائج بعيدة المدى : إذ أصبحت الحرب عملية تكلف كثيرا ، ولا بد لها من أموال طائلة ، وهذه الأموال تتوافر لدى التجار من ساكنى المدن أكثر مما تتوافر لدى الإقطاعيين ذوى الدخول الثابتة . وكان لهذه الحقيقة أثر كبير فى دعم نفوذ طبقة التجار والرأسماليين الناشئة ، بعد أن تحالف معها الحكام واستندوا إليها فى حروبهم . على أن الذى يهمنا فى هذا الصدد ليس أثر هذه الصورة الجديدة للحروب فى تكوين الطبقات الجديدة ، وإنما يكفينا أن نشير إلى أثرها فى زيادة أهمية التعامل النقدى ، وما نتج عن ذلك من تأثير فى مجرى العلم فى تلك الفترة .

هذه التعامل النقدى ، الذى ساد بين الطبقات التجارية والرأسمالية الناشئة ، من شأنه أن يضاعف الاهتمام بالرياضات وبالعلوم التجريدية ؛ فإدارة الأعمال التجارية وحدها تقتضى معرفة واسعة بالعد والحساب وتستلزم تنمية صفات الدقة والصرامة ، التى بدونها لا يصبح رجل الأعمال ناجحا . والأهم من ذلك أن التعامل بالنقود حين استبدل بمقايضة السلع ، قد أحل المجرد محل الملموس. فالنقود أشبه بالحروف الجبرية س أو ص ، وهى

الحروف التى يمكن أن تحل محل أى مقدار ، ولا تعنى فى ذاتها مقدار محددا . وهى كيانات فرضية ، ليس لها فى ذاتها دلالة معينة ، وإنما هى تتسع لكل الإمكانيات . والذى لا شك فيه أن انتشار التداول النقدى على نطاق واسع ، والاستغناء عن المقايضة بالسلع الملموسة المحددة ، قد أكسب الأعمال التجارية صبغة مجردة ، وأخذ الناس يألفون عادات التجريد التى تعين على التفوق فى البحث الرياضى . فالشخص الناجح فى ذلك العصر هو الذى يطرح الصفات الكيفية للعالم جانبا ، ويتجاهل ما فيه من حديد أو توابل أو فضة ، ويستبدل بهذه الطبائع كميات ومقادير نظرية خالصة ، ويدير أعماله كلها على أساس من الأرقام والرموز .

وتلك كلها هى الصفات التى أصبح يتميز بها العلم الطبيعى فى هذه الفترة . فالعالم لا يبحث من الطبيعة إلا أوجهها الكمية ، ولا شأن له بما فيها من كيفيات أو صفات . والعلاقات الرياضية بين الأشياء ، لا الصفات الكامنة فى الأشياء ذاتها ، هى التى تؤدى بنا إلى استخلاص القوانين المتحكمة فى العالم الطبيعى . والدقة الرياضية ، والتجريد الكامل ، أصبحت هى المثل الأعلى للعلماء والمفكرين فى ذلك العصر وفيما تلاه ، وهى المنهج السليم الذى نصح باتباعه العلماء والفلاسفة ، من جاليليو إلى نيوتن ، ومن بيكن إلى ديكارت .

ولسنا ندعى أن القوة الوحيدة الدافعة للعلم فى تلك الفترة كانت تعوّد الأذهان التجريد والدقة الحسابية فى تعاملها بالنقد ، فهناك عوامل أخرى متعددة ، ولكنها ترجع كلها إلى السياق الاجتماعى فى ذلك العصر الذى تميز بانقلاب ميزان القوى بين عناصره وطبقاته . وكان الطريق الجديد الذى سلكه العلم التجريبى هو الذى مهد للتطور الصناعى الهائل فى القرن الثامن عشر .

العصر الصناعى المتقدم

مقدمة :

فى الفصل السابق ، أوضحنا العوامل الرئيسية التى تضافرت كلها لتؤدى إلى مرحلة حاسمة جديدة فى علاقة الإنسان بالطبيعة ، وعلاقة الإنسان بالإنسان ، وتحدثنا عن التطورات فى ميدان الفكر والعقيدة والعلم ، وكيف أنها كانت كلها تشير إلى تغير تالٍ يوشك أن يحدث ، وتعين كلها على تحقيقه . هذا التغير الهام ، هو التقدم الكبير فى الميدان الصناعى ، واستخدام الآلة فى الإنتاج على نطاق واسع .

ولقد كان التطور العلمى الذى تحدثنا عنه فى ختام الفصل السابق هو الذى ساعد على تقدم الصناعة الآلية وهيأ الجوّ الملائم لها . ذلك لأن التطور العلمى فى أوائل العصر الحديث كان يتجه ، كما قلنا ، إلى تغليب الكم ، وإلى محو الكيفيات من نظرياتنا التى نفسر بها العالم . ومن شأن هذه النظرة الرياضية إلى العالم أن تغرس فى النفوس الروح الموضوعية ، إذ ليس يتسنى للباحث أن يجرد الكون من صفاته الكيفية ، إن كان لا يستطيع أن يجرّد ذاته من أهوائها وانفعالاتها . وكل ما عليه أن يسجِّل الصفات الكمية للظواهر بدقة كاملة ، وحياد تام ، فيكون بذلك قد كشف قوانينها . أى أن اتخاذ الرياضيات منهجا مثاليا للعلوم كان يؤدى ضرورة إلى طرح الانفعالات الإنسانية جانبا ، والنظر إلى الأمور بطريقة لاشخصية تماما . ويمكن أن يقال إن هذه الصورة الرياضية ، الخالية من الانفعالات ، التى تستبقى من التنوع الزاخر للطبيعة هيكلا مجردا وعلاقات شكلية كمية بين أجزائها ــ هذه الصورة تلائم الآلية كل الملاءمة . ففى الإنتاج الآلى بدوره يختفى العنصر الشخصى ، ويمحى

الطابع الإنسانى الذى كان يغلب على الإنتاج المنزلى من قبل ، وتصبح العلاقات بين عناصر النظام المنتج كلها علاقات شكلية ، لا يحسب فيها حساب إلا للمقادير والكميات ، ولا أثر للكيفيات الحسية أو الانفعالات الإنسانية فيها .

ما هو « الانقلاب الصناعى » ؟

يُطلق اسم « الانقلاب الصناعى Industrial Revolution » على هذه الظاهرة التى حدثت فى منتصف القرن الثامن عشر ، وبدأت فى انجلترا ثم انتشرت منها إلى سائر بلدان أوربا ، وسائر أجزاء العالم بدرجات متفاوتة ، وتميزت باستخدام الآلة فى الإنتاج على نطاق واسع ، والاعتماد على السلعة المصنوعة بوصفها مورداً رئيسيا من موارد الإنتاج .

وقد ظهرت آراء متفاوتة فى طبيعة هذا « الانقلاب » وعلاقته بالسوابق الممهدة له ، وتتشعب هذه الآراء إلى ثلاثة :

(أ) فالرأى الأول ، وهو الرأى التقليدى الذى شاع بين الباحثين طويلا ، يؤكد أصحابه أنه قد حدث « انقلاب » حقيقى فى تلك الفترة ، بمعنى أن الإنتاج قد تغيرت سبله واتسع نطاقه فجأة ، دون مقدمات تمهيدية ، نتيجة لمجموعة من الكشوف المتلاحقة فى ميدان الطاقة البخارية بوجه خاص . ومعنى ذلك أنه بعد فترة قصيرة من الزمان تغير وجه الاقتصاد تغيراً تاما ، وطرأ تحول لم يكن فى وسع أحد من قبل أن يتوقعه .

وأساس هذا التحول هو حلول الصناعة الآلية محل الزراعة . وهذا معناه أن يقف الإنسان من الطبيعة موقفا إيجابيا ، بعد أن كان فى الزراعة يقف منها موقفا سلبيا : فهو يشكل الطبيعة ويحورها ، ولا يتلقى إنتاجها مباشرة ، بل إن إنتاجها المباشر ليس إلا المادة الأولية التى يُجرى عليها الإنسان ، عن طريق الآلة ، أشد التغيرات ، حتى يخضعها تماماً لأغراضه ومطالبه . ولا شك أن

إتمام هذا التحول الهائل من السلبية إلى الإيجابية فى فترة قصيرة كهذه ، ينبغى أن يُعد « انقلاباً » بالمعنى الصحيح .

(ب) وعلى العكس من ذلك تماما ، يذهب فريق آخر من الباحثين يمثلهم ممفورد « Mumford » ، (وهم بلا شك أقلية بالنسبة إلى أصحاب الرأى الأول) إلى أنه ليس ثمت انتقال مفاجىء فى أى مظهر من المظاهر الحضارية ، وأن طرق الإنتاج الصناعى لا تُستثنى من هذه القاعدة .

ويؤكد « ممفورد » أن تطور الصناعة الآلية كان تدريجياً ، وأنه ليس ثمت ما يدعو إلى الاعتقاد بحدوث أى « انقلاب » ، بل إن كل الدلائل تشير إلى أن ما حدث إنما كان تطوراً معتاداً لسوابق ماضية تحكمت فى مجرى الإنتاج الاقتصادى ، وكان من الممكن توقع تفصيلاتها لو درست المقدمات السابقة عليها دراسة كافية .

فإذا عرّفنا الآلة بأنها وسيلة لزيادة قدرة الكائن البشرى ودعم موقفه فى الحياة ، أو توفير طاقته ، أو تنظيم مظاهر الحياة من حوله على نحو يجعلها ملائمة له بقدر الإمكان ، أمكن القول إن الإنسان قد استخدم الآلات منذ آلاف السنين . وحتى لو فُهمت الآلة بمعناها الخاص الذى يميِّز من الأداة ، لأمكن القول إن الانتقال من الأداة إلى الآلة كان تدريجيا ، وأن استقلال أداة الإنتاج عن البراعة اليدوية للعامل ، وأداءها العمل آليا ، قد تم على مراحل متدرجة ، و لم يطرأ عليه أى انقلاب مفاجىء .

ويرد « ممفورد » الآلة الصناعية الحديثة إلى أصل آخر غير الأصل المعترف به ، وهو الآلة البخارية التى صنعها « وات » . فالأصل الحقيقى للآلة الحديثة هو الساعة ، وهو اختراع ساهم فيه الكثيرون من أمم مختلفة وفى عصور متفاوتة ، حتى وصل إلى صورته الآلية الدقيقة التى ترجع

Mumford :Techique et civilisation . p . 105 .(١)

فى رأيه إلى القرن العاشر الميلادى ، ومن يومها أصبحت الساعة فى دقتها وكمال تركيبها ، أنموذجا ومثلا أعلى للآلات .

وإذن فأصل الآلية الحديثة يرجع إلى عهد أقدم بكثير من القرن الثامن عشر . والعصر الآلى الحديث لا ينبغى أن يُفهم إلا على أنه ناتج عن فترة إعداد طويلة جداً ، ترجع إلى عناصر تختلف فيما بينها أشد الاختلاف . « والاعتقاد بأن حفنة من المخترعين البريطانيين قد أسمعت العالم فجأة هدير الآلات فى القرن الثامن عشر ، هو اعتقاد أكثر سذاجة من أن يروى للأطفال ، حتى بوصفه حكاية من حكايات الجن والعفاريت »[1] .

(جـ) أما الرأى الثالث فيقف أصحابه موقفا وسطا : فهم يؤكدون أن « الانقلابات » ، بمعنى التغيرات أو الانحرافات المفاجئة التى تقطع الاتصال التاريخى ، وتُحدث تغييرا كليا فى مجرى الأمور ، لا مجال لها فى تاريخ الحياة الاقتصادية . فلا ينبغى أن تُفهم كلمة الانقلاب Revolution فى هذه الحالة على أنها تقابل التطور Evolution . بل إن كل مرحلة تتطور عن المراحل التى سبقتها ، بحيث يكوّن مجرى التطور الاقتصادى كله حلقة متصلة . وإنما تعنى كلمة « الانقلاب » فى هذه الحالة مرحلة سريعة مكتسحة من مراحل التطور[1] .

وهذا ، فى الحق ، هو الفهم الصحيح لطبيعة التغير الذى طرأ على الحياة الاقتصادية ، وبالتالى على سائر مظاهر الحياة ، فى تلك الفترة . ففى وسعنا أن نقول ، مع أنصار التطور التدريجى ، إن موقف الإنسان من الطبيعة لم يتغير فجأة من السلبية إلى الإيجابية ، وإنما كان الإنسان دائما — بمعنى معين —

---

(١) انظر الفصل الخاص بالانقلاب الصناعى فى كتاب :

European Civilization : Its Origin and Development . Edited by E . Eyre . (London 1937 .)

إيجابيا فى موقفه هذا . وفى الزراعة ذاتها لا نستطيع أن نعد الإنسان سلبيا تماما ، إذ أنه يستخدم ذهنه على الدوام فى تذليل ما يعترضه من صعاب ، ولا يقف من الطبيعة موقف المنتظر المترقب ليرى ما تجود به عليه فى آخر الأمر . وفى الوقت ذاته كان الإنسان يستخدم أدوات ، أو آلات بسيطة ، يستعين بها فى تأكيد سيطرته الإيجابية على الطبيعة . فإذا كانت المرحلة الصناعية الحديثة تتميز بتحكم الإنسان التام فى الطبيعة ، وبقدرته على تشكيل مادتها على نحو جديد يلائمه ، فلنذكر أن هذه الصفات كانت تتوافر أيضا فى كثير من المراحل السابقة ، ولكن بدرجات متفاوتة .

ولكن ينبغي علينا أن نقول مع أنصار فكرة الانقلاب المفاجىء إن معدَّل التقدم فى استخدام الآلات قد بلغ فى النصف الأخير من القرن الثامن عشر حدا يفوق بكثير كل ما سبقه ، وأنا لا نستطيع أن نقارن بين ما حدث فى هذه الفترة وما حدث فى أية فترة سابقة ، وبالتالى لا يمكن أن يعد هذا التقدم مجرد « تطور » معتاد .

وإذن فقد طرأ على موقف الإنسان من الطبيعة فى الإنتاج تغير حاسم فى تلك الفترة ، وإذا كان لهذا التطور — شأنه شأن أى تطور آخر — سوابقه الممهدة له فإن إيقاعه بلغ من السرعة والشدة حدا لا يقارن بأى تطور سابق فى هذا المجال .

الآلة البخارية

كانت الطاقة الرئيسية التى تستخدم فى الصناعة والزراعة فى العصور الوسطى هى الطاقة المائية والهوائية ، والمادة الأساسية التى تصنع منها الآلات والأدوات هى الخشب . وفى منتصف القرن الثامن عشر حدث تحول هام إلى نوع جديد من الطاقة ، هو الطاقة البخارية ، وازدادت بالتالى أهمية الفحم والحديد فى الصناعة ، وأصبح ازدهار الإنتاج الصناعى متوقفا على وجودهما

بوفرة .

ولقد كانت العيوب المتعددة التى لو حظت على الطاقات المعروفة من قبل هى التى حفزت المخترعين إلى البحث عن مصادر جديدة للطاقة : فالطاقة المائية لم يكن من الممكن الاعتماد عليها فى كل الأحوال لأنها ترتبط بطبيعة المكان الذى توجد فيه ، ومن المستحيل أن نجلب الماء حيث نشاء . فحين نعتمد على الماء نضطر إلى أن نجلب الآلة إلى مصدر الطاقة ، بينما الواجب أن نجلب مصدر الطاقة إلى الآلة . كذلك الحال فى الهواء ، الذى كان يخضع لتقلبات الرياح ، ولم يكن من الممكن ضمان استقراره على حال واحد . وهكذا كانت الحاجة تدعو إلى كشف نوع جديد من الطاقة برىء من هذه العيوب ، بحيث يمكن توليده واستخدامه فى أى مكان نريد ، وبأية قوة أو نسبة مطلوبة . وكانت هذه الشروط تتوافر فى الطاقة البخارية .

فما هى الظروف التى هيأت لكشف هذه الطاقة الجديدة ؟

لا يستطيع أحد أن يقول إن قوة البخار لم تعرف إلا فى القرن الثامن عشر ، فهذه القوة معروفة منذ القدم ، وقد أشرنا من قبل إلى العالم السكندرى « هيرو » الذى نوه بفوائد البخار إذا استُخدم قوة محركة ، وكان ذلك قبل الشروع فى استغلال هذه الطاقة فى أغراض الصناعة بقرون طويلة . على أن ظهور الاختراع ، كما قلنا ، يرتبط بوجود الحاجة الاجتماعية إليه ، لا بشخصية المخترع وحدها . والحق أنه لو لم يكن « وات » قد اخترع الآلة البخارية فى القرن الثامن عشر ، لظهر عبقرى آخر يخترعها بدلا منه . فليس للصدفة فى التاريخ مجال ، وإنما يرجع كل حادث يبدو مفاجئا إلى أصول ضرورية مهدت له .

ومن أهم الأسباب التى حتمت التوصل إلى هذا النوع الجديد من الطاقة ، الاهتداء إلى أسواق عالمية جديدة بعد الكشوف الجغرافية وبداية عهد التوسع

الاستعمارى . فلم يكن الابتكار الفني والصناعى وحده يكفى لإحداث انقلاب فى وسائل الإنتاج ، بل إن كل الوسائل المبتكرة تغدو عقيمة إن لم يكن هناك إقبال شديد على الإنتاج الوفير الذى تأتى به هذه الوسائل . ولقد ضمن صناع أوروبا أسواق آسيا وأمريكا ، على الأقل ، بعد الكشوف الجغرافية التى كانت فى حقيقتها تمهيدا للسيطرة على هذه الأسواق ، وبعد قيام تجارة بحرية منتظمة بين أوروبا وأسواقها البعيدة تصرِّف بها المنتجات الأوربية ، وتجلب بها المواد الخام إلى البلاد الصناعية .

وإذن ، فلم يكن من المستغرب أن تكون إنجلترا هى الدولة البادئة بالسير فى طريق التصنيع الكامل . فقد كانت إنجلترا أوسع الإمبراطوريات فى القرن الثامن عشر ، وكانت قوتها البحرية تضمن لها سيطرة على أبعد الطرق المائية وأطولها . ولكن لهذه الظاهرة تعليلا آخر قد يبدو غريبا لأول وهلة ، وهو أن إنجلترا أحرزت تقدما كبيراً فى الصناعة لأنها كانت من قبل متأخرة فى هذا المضمار ! وتفسير هذه العبارة التى تبدو متناقضة ، هو أن البلاد الأوربية الأخرى ، التى تقدمت فيها أساليب الإنتاج الصناعى أو اليدوى فى العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث ، كانت تتمسك بتقاليدها المتوارثة فى الإنتاج ، وكانت تحارب كل أنواع التجديد ، أما إنجلترا ، التى كانت من أكثر بلاد أوروبا تخلفا فى العصور الوسطى ، وكانت تعيش بالفعل على هامش المدنية الأوربية ، فلم يكن فيها تقاليد أو قواعد يحرص صناعها على المحافظة عليها ، ولم تتكون لديهم عادات ثابتة تعوق الكشوف الجديدة ، لهذا لم تصادف التجديدات الحديثة عندهم مقاومة كبيرة .

أما الإلحاح المباشر فجاء من جانب الصناعات الموجودة ، والتى طرأ عليها من الخلل ما يحتم إصلاح أخطائها عن طريق اختراع جديد . فقد كانت المياه الجوفية تهدد بإغراق مناجم الفحم ، وكان من الضرورى كشف طريقة

لامتصاص هذه المياه ـ كما أن التوازن بين صناعات الغزل والنسيج كثيراً ما كان يختل ، فتسبق إحداهما الأخرى ، ويتحتم على الثانية أن تجاريها ، فتصبح الحاجة ملحة إلى كشف جديد يعيد التوازن بينهما .

ولنضف إلى ذلك كله أن الجو فى إنجلترا كان ممهدا للرأسمالية الاقتصادية من أوجه متعددة . فبعد انقلاب ١٦٨٨ انتهى عهد تدخل الملوك فى حقوق التجار وفى نشاطهم ، وبدأ عهد سيطر فيه أصحاب المصالح التجارية والممولون على سياسة إنجلترا ، فعملوا على تأمين أنفسهم من الضرائب ، وأزالوا القيود الجمركية التى كانت تقف فى وجه التجارة الداخلية فى معظم بلاد أوروبا، كما قام نظام محكم للبنوك أعان الملاك والممولين على ادخار رءوس الأموال اللازمة فى الصناعة .

* * *

ولسنا نود أن ندخل فى تفصيلات الكشوف التى أدت إلى اختراع الآلة البخارية بصورتها الكاملة ، وإنما يكفينا أن نشير إلى أهم المراحل التى مرت بها هذه الآلة فى العصر الصناعى . فعلى يد « نيوكمن Newcomen انتشرت الآلة البخارية فى إنجلترا ، واستخدمت بوجه خاص فى أعمال المضخات . ولكن هذا الكشف الذى كان يرجع إلى أوائل القرن الثامن عشر كان فى حاجة إلى تحسينات كبيرة . وبعد سلسلة من الجهود المتواصلة تمكن « جيمس وات » فى عام ١٧٦٩ و ١٧٨٢ من توفير قدر كبير من الوقود فى إدارة هذا النوع من الآلات ، كما استطاع أن يستخدم الطاقة البخارية فى إدارة العجلات ، وكان لهذا الكشف أثره الكبير فى توجيه الطاقة البخارية وجهة جديدة : هى استخدامها فى إيجاد وسيلة آلية سريعة من وسائل الاتصال .

نظام المصانع :

بعد جيلين أو ثلاثة من اختراع الآلات الجديدة ، بدأ نظام المصانع يلوح

فى الأفق ، بعد فترة التحضير الضرورية التى كان لا بد منها من أجل إعداد طائفة من الصناع المهرة المتخصصين فى صيانة الآلات وإصلاحها . وبعد التغلب على هذه العقبة الأولى ، اتضحت ضرورة قيام نظام للمصانع الكبيرة ، بعد أن كان الإنتاج الصناعى من قبل يعتمد على « الورش » الصغيرة التى يعمل فيها صانع واحد أو عدد محدود من الصناع .

ذلك لأن استخدام الآلات البخارية الجديدة لم يكن ممكنا فى أى مكان ، بل كان لا بد من اختيار موقع لها قريب من مصدر الطاقة البخارية . كما أن هذه الآلات كانت تقتضى دقة وترتيبا خاصا لعمليات الإنتاج . فمن المحال فى مثل هذه الظروف أن تترك لكل عامل فردى آلة بخارية يستخدمها فى بيته ويديرها بمفرده ، وإنما الواجب أنه تجمع الآلات تحت سقف واحد ، بجانب مصدر الطاقة ، ويأتى العمال إليها .

ومن الناحية المالية ، كان ارتفاع تكاليف الآلات يحتم جمع العمال المتفرقين فى مكان واحد ، وتحت إدارة مركزية واحدة . فلم يكن فى وسع الصانع المستقل أن يشترى الآلات اللازمة لإنتاجه . بل إنه حتى فى الحالات التى كان يستطيع فيها أن يدبر المال اللازم لشراء آلة بخارية ، سرعان ما كانت تظهر آلة جديدة أحدث منها وأسرع ، فيتعطل إنتاجه . وإذن فقد كانت مجاراة التطورات المتلاحقة فى صناعة الآلات تقتضى تمويلا ثابتا ، لا يقدر عليه إلا مجموعة محددة من الممولين ، أو من الرأسماليين .

ولكن هؤلاء المنتجين الكبار أنفسهم كانوا من طبقة تختلف عن طبقة النبلاء والإقطاعيين : كانوا رجال أعمال نشأ معظمهم بين صفوف العمال أو الزراع ، وأمكنهم أن يشقوا طريقهم من بين هذه الصفوف بفضل الحرص والكفاح الدائم . وعلى يد هؤلاء العصاميين تمت معظم التجديدات فى ميدان الصناعة ، واستحدثت الطرق الجديدة الرخيصة فى الإنتاج ،

وفتحت أسواق لم تطرق من قبل . وكان ذلك العهد عهد منافسة مخيفة ، لا تعرف حدوداً ولا قواعد ، وتسحق فى طريقها كل من يتخلف عن الركب . وهذا ما يعلل لنا صفة الصرامة والقسوة التى كان يتسم بها صاحب العمل فى تلك الفترة الأولى ، وما كان يلجأ إليه من استغلال للعمال وغش للمشترين فى بعض الأحيان ، والسعى إلى دفع منافسيه إلى الإفلاس بكل الطرق المشروعة وغير المشروعة .

وعلى يد هؤلاء المنتجين اتخذت المصانع شكلها الجديد المركز ، وساد إنتاجها نظام جديد يقسم العمل فيه بنظام محدد . كما أن تقسيم العمل ذاته ، وسير الإنتاج على وتيرة واحدة فى كل مرحلة من مراحله ، قد مكّن صاحب العمل من أن يستخدم عدداً غير قليل من العمال غير المهرة ، بعد أن أصبحت مهمة العامل أبسط . وبهذا تمكن المنتج من إنقاص مستوى الأجور ، والحصول على فائض كبير فى إحدى النواحى الرئيسية لنفقاته ، ففتح المجال أمام زيادة التوسع فى الإنتاج ، وأخذت تتحقق الإمكانيات الجديدة التى فتحها استخدام الطاقة البخارية فى ميدان الصناعة .

ولو تتبعنا تاريخ ظهور المصانع الكبيرة ، لوجدنا أن ظاهرة إنقاص الأجور كان لها أثر كبير فى قيام هذه المصانع. فالمصانع الكبرى الأولى كانت مصانع الغزل : إذ كان العمال ، فى العهد السابق ، يقاومون بشدة فكرة إنشاء مصانع ضخمة ، لهذا رأى أصحاب الأعمال أن يطرقوا الطريق الذى يضمن لهم أقل قدر من المقاومة ، فأنشأوا مصانع للغزل يمكنهم فيها استخدام النساء العاملات ، إذ من المعروف منذ القدم أن الغزل من شئون النساء . وعندئذ ضعفت مقاومة الرجال إذ وجدوا أنفسهم متعطلين ، بل إن منافسة النساء لهم جعلتهم يقبلون العمل بشروط أقل . وهكذا امتد إنشاء المصانع الكبيرة إلى النسيج ، وذلك بعد أن قاوم العمال ذلك الاتجاه ما استطاعوا ، واضطروا فى

النهاية إلى الرضوخ .

أحوال العمل :

لم تظهر طبقة العمال الأجيرين بظهور نظام المصانع وحده-فقد عرف استخدام العمال لقاء أجر معلوم فى الفترات السابقة ، ولم يكن استقلال العمال فى نظام الحرف أو فى نظام الإنتاج المنزلى إلا استقلالا صوريا فى كثير من الأحيان . ومع ذلك فقد كان الصانع فى نظام الحرف أو فى النظام المنزلى يعمل أجيرا لمدة معينة ، يعد بعدها لكى يصبح صانعا مستقلا فى المستقبل . ولكن بانتشار نظام المصانع ، خلقت طبقة جديدة من العمال يجتمعون فى مصنع واحد ، ويقاسون نفس المتاعب ، ولا ينتظر لهم أى أمل فى المستقبل سوى أن يظلوا محتفظين بعملهم . وقد كان ظهور طبقة الأجيرين الدائمين هذه ، التى لم يعرف لها نظير من قبل ، أهم نتائج التحول الكبير الذى طرأ على الإنتاج الصناعى .

أما كيف ظهرت هذه الطبقة الجديدة ، فنحن نعلم أن أفرادها ، من الرجال بوجه خاص ، كانوا فى أول الأمر يعرضون عن الالتحاق بالمصانع ، لما فيها من عمل مرهق وأجر قليل . وكان أمام العامل فى أول الأمر نوع من الاختيار بين العمل فى المصنع والعمل فى ورشته القديمة الصغيرة . لهذا لجأ أصحاب العمل فى أوائل ذلك العهد إلى مصادر أخرى متعددة يستمدون منها العاملين ، ومن أهم هذه المصادر ، الأطفال الفقراء الذين كانت تورّدهم الملاجىء بكثرة ، والنساء اللاتى كن يمثلن نسبة غير قليلة من مجموع العاملين بالمصانع فى ذلك الحين . على أن الصناعة الآلية سرعان ما اكتسحت الورش الصغيرة ، ولم يكن فى وسع هذه الورش أن تجارى سرعة إنتاج المصانع أو انخفاض أسعار منتجاتها ، فلم يجد الصناع بدًا من الالتحاق بالمصانع الكبيرة ، كما انضم إليها كثير من الفلاحين الذين تركوا مهنتهم الأصلية واشتركوا فى

الحروب النابوليونية ، و لم يجدو عملا بعد عودتهم منها .

وظهرت مساوئ العهد الجديد فى الصناعة فى نواح عدة :

(أ) فمن حيث سن العمل ، كان تشغيل الأطفال ظاهرة عامة ، وكان من بينهم أطفال فى الخامسة من عمرهم . ورغم أنه قد صدر فى عام ١٨٣٣ قانون يحرم العمل على الأطفال الذين هم دون التاسعة ، فإن عدد هؤلاء الأطفال ظل كبيرا حتى بعد صدور القانون . ومن أسباب هذه البداية المبكرة فى سن العمل ، جشع المنتجين لقلة ما يتقاضاه الصغار من أجور ، وجهل الأهالى واعتقادهم بأن نشأة الطفل دون عمل تعوده الكسل ، فضلا عن الفقر المدقع ، وعدم وجود مدارس يقضى فيها أبناء العمال فترة حداثتهم فى تعليم مفيد لا يرهقهم .

(ب) أما من حيث ساعات العمل ، فقد كان يوم العمل يتراوح بين ١٦ و ١٨ ساعة ، دون عطلة أسبوعية فى معظم الأحيان . وقد صدر فى عام ١٨٠٢ قانون يحدد ساعات العمل باثنى عشرة يوميا ، غير أوقات الطعام ، ولكن المنتجين كانوا يتفننون فى إطالة هذه المدة فيحتجون بأى تعطل فى يوم من الأيام ، ليزيدوا أوقات العمل فى الأيام الأخرى . بل لقد عرفت حالات كان أصحاب العمل فيها يؤخرون الساعات مساء ليختلسوا من العمال بعض العمل الزائد دون أجر .

(جـ) ومن المعروف أن الأجور قد انخفضت انخفاضا كبيراً بعد انتشار الآلية فى الصناعة . ولقد أشرنا من قبل إلى أثر منافسة النساء والأطفال فى خفض أجور الرجال . ونذكر الآن أن النظام الآلى ذاته كان يؤدى ، فى ذلك الحين ، إلى هذه النتيجة السيئة . فالتقدم العلمى كان عندئذ سيفا مسلطا على رقاب العمال ، يدفعهم إلى أن يقبلوا أقل الأجور ، إذ أن ظهور اختراع جديد كان يصحبه الاستغناء عن عدد من العمال ، وبالتالى انتشار البطالة . والبطالة

سلاح قوى فى يد صاحب العمل لخفض الأجر ، إذ أن ازدياد العرض على الطلب بين العمال يضعف من قدرتهم على المساومة ، بل على المقاومة ، ما دام هناك جيش دائم من العاطلين يقبل العمل بشروط أقل .

ومما له دلالته الكبرى فى هذا الصدد ، أن كثيرا من الكشوف الجديدة فى ميدان الصناعة لم تكن تطبق إلا بعد إضراب العمال أو تذمرهم . فالكشف الجديد كان عندئذ وسيلة للتهديد ، يظل صاحب العمل محتفظا بها حتى تحين فرصة استخدامها حين يتمرد العمال ، فتكون نتيجة استخدامها توفير عدد منهم ، وخضوع الباقين بعد أن اتعظوا بمصير زملائهم .

ولنضف إلى ذلك أن استغناء المصانع الآلية عن المهارة فى العمل ، وإمكان تعلم الآلات فى وقت بسيط ، وعدم الحاجة إلى خبرة طويلة فى التدرب عليها ، قد أضعف قدرة العامل فى المطالبة بمزيد من الأجر ، إذ كان يشعر أن غيره يمكن أن يحل محله فى أى وقت ، دون أن يتخلف سير العمل ذاته على الإطلاق .

(د) أما من الناحية الصحية ، فقد كان طول ساعات العمل وقلة الأجور وسوء التغذية من أكبر العوامل التى أتلفت صحة العمال . وهكذا كان العمال الفقراء يتكاثرون عندئذ كالذباب ، ويبلغوا سن النضج الصناعى فى العاشرة أو الثانية عشرة ، ويقضون حياتهم فى المغازل أو المناجم الجديدة ، ثم يموتون بعد حياة قصيرة رخيصة ، ويكفى أن نعلم أن متوسط أعمار العمال كان فى تلك الفترة يقل بمقدار عشرين عاما عن متوسط أعمار الطبقة المتوسطة .

وأضيف إلى عنصر الدمار الصحى هذا عنصر آخر جديد ، هو ما تسببه طريقة الإنتاج الآلى للعامل من إرهاق عصبى ونفسى . فلم يكن فى وسع كثير من العمال تحمل ضغط العمل الآلى ، بل كانت أعصابهم تنهار

ويتحطمون جسميا ومعنويا فى سنوات قلائل ، ثم يُلقى بهم جانبا وكأنهم مادة تالفة . ولقد بلغ هذا التوتر العصبى قمته فى الطرق الحديثة فى الصناعة ، مثل طريقة « فورد » فى صناعة السيارات ، حيث يمر هيكل السيارة بواسطة رصيف متحرك على صفين من العمال ، يجب على كل منهم أن يركب جزءا خاصا فى ذلك الهيكل حين يمر عليه ، وتتوالى صفوف السيارات عليه ، وهو يقوم فى كل منها بنفس العمل . وهكذا تتحدد سرعة العامل بحركة الرصيف ، الذى يمكن أن يَزيد صاحب العمل من سرعته على الدوام ، وعلى العامل أن يجارى هذه السرعة ، وإلا كان ملزما بالانسحاب — وبالفعل ينسحب كثير من العمال لعجز أعصابهم عن تحمل هذا الضغط . وليس معنى قولنا هذا أن العامل فى الفترة الأولى من العصر الصناعى الحديث كان عليه أن يتحمل مثل هذا الضغط على أعصابه ، وإنما كانت هناك أنواع أخرى من الضغط لا تقل عن هذه ، وخاصة إذا وضعنا فى حسباننا حداثة عهد الناس بالحياة الصناعية الجديدة ، وتعودهم العمل الهادىء البطىء فى الفترة السابقة .

(هـ) أما من الناحية المعنوية ، فقد انعدمت الصلة الوثيقة بين صاحب العمل وبين العامل ، وحلت محل العلاقة الشخصية التى كانت تربطهما فى العصر المنزلى ، علاقة لا شخصية لا يعود فيها العامل إلا واحدا من الآلاف الذين يعملون فى المصنع ، ولا يُنظر إليه إلا على أنه وحدة منتجة ينبغى الاحتفاظ بها بأقل التكاليف الممكنة .

والحق أن القيمة الإنسانية قد أهدرت فى ذلك العصر على نحو قل أن نجد له فى التاريخ مثيلا . فالإنسان لم يكن يعَامَل إلا على أنه وسيلة ، ولا تُصان حقوقه إلا بالقدر الذى يسمح له بالاستمرار فى إنتاجه . وفيما عدا ذلك ، فقد كانت الكائنات البشرية تُعامل بنفس القسوة التى تعامل بها الأشياء

الطبيعية الجامدة ، ولم يكن يُنظر إلى العامل إلا على أنه مورد يستغل ، ويستفاد منه ، حتى إذا ما استهلكت قواه نُبذَ نبذَ النواة .

ولم يكن للقيمة الشخصية أي دور فى الإنتاج فى ذلك الحين . فالعلاقة الوحيدة بين العامل وصاحب العمل هى علاقة مقدار معين من الإنتاج يقدمه الأول ، وأجر معين يقدمه الثانى — وفى هذه الحدود وحدها كان يتم الاتصال بينهما . فإذا أحس أحد العمال بالرغبة فى تحقيق استقلاله الشخصى ، وثار على عبودية الآلة ، فلن يجد له مفرا منها رغم ذلك ، إذ كان أصحاب المصانع يعملون على احتكار الأرض بدورها ، فتسد كل السبل أمام العامل الثائر .

وهكذا كانت أحوال العمل فى ذلك الحين تقتل أية موهبة شخصية أو معنوية لدى العامل ، وترغمه على الاستسلام لعمله الممل ، أياً ما كانت الشروط التى تفرض عليه .

* * *

وكان من الواضح أن أية محاولة فردية للتمرد على هذا النظام تخفق حتما أمام قوة أصحاب العمل ونفوذهم ومالهم ، وبالتدريج تولد فى نفوس العمال ، نتيجة للظروف السيئة التى يعانونها جميعا ، وعى بموقفهم فى المجتمع الصناعى الحديث ، وإحساس بضرورة تكتلهم حتى يصبح كفاحهم من أجل تحقيق مطالبهم مثمراً ، وأخذوا يكونون بالتدريج « طبقة » شاعرة بذاتها ، محددة الأهداف ، تحس بالتعارض القوى بين مطالبها وبين مصالح أصحاب الأعمال . وكان ظهور هذه الطبقة المميزة الشاعرة بذاتها ، أهم النتائج التى ولدها النظام الصناعى الحديث ، إذ أن التطورات التاريخية التالية ، من سياسية واجتماعية وثقافية ، قد تأثرت دائما ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، بجهود هذه الطبقة ونضالها .

العصر الصناعي المتأخر

التطور الصناعي فى القرن التاسع عشر :

كانت الفترة التالية لعهد الكشوف الآلية الأولى فترة تجارب وعدم استقرار ، لم يتخذ الاقتصاد الأوروبى فيها شكلا ثابتا ، ولم تظهر كل النتائج التى كانت تنطوى عليها تلك الكشوف إلا بعد انقضاء فترة عدم الاستقرار هذه ، وانتهاء عهد الصراع بين النظم الجديدة والنظم القديمة فى الإنتاج ، بانتصار الأولى انتصاراً لم يعد فيه شك .

ومن أهم صفات الفترة التالية ، التى بدأت منذ أواسط القرن التاسع عشر ، الاهتداء إلى طاقات جديدة فى الصناعة ، وتقدم وسائل الاتصال ، مما أدى إلى ظاهرة كان لها أكبر الأثر فى العلاقات الدولية ، سواء من الناحية الاقتصادية والسياسية ، وأعنى بها تكوين السوق العالمية .

(أ) أما الطاقات الجديدة التى أصبحت تُستخدم فى الصناعة ، فهى الكهرباء ، والبترول . والحق أن الطاقة الكهربائية كانت تمتاز على الطاقة البخارية بمميزات متعددة : فهى تطلق فى سكون ، وتنتشر فى كل الأمكنة إلى مسافات بعيدة ، وتُحبس فى أى وقت تشاء ، وطريقة استخدامها نظيفة وصحية بالقياس إلى الفحم . ولما كانت أسهل طرق توليد الكهرباء هى استخدام القوة المائية ، فقد عادت للمساقط المائية أهميتها التى كانت لها فى القرن الثامن عشر ، والتى فقدتها مؤقتا عند كشف الطاقة البخارية .

وتميزت تلك الفترة بالتوسع الكبير فى الإنتاج ، إذ أصبح هم المنتجين هو إغراق الأسواق بمنتجاتهم ، وخفض تكاليفها إلى أقل حد ممكن ، والأمران مرتبطان ، إذ أن زيادة الإنتاج تؤدى من تلقاء ذاتها إلى خفض التكاليف .

وهكذا اتسع نطاق المصانع الكبيرة التى كانت قبل عام ١٨٥٠ مقتصرة على صناعات النسيج والحديد ، وأصبحت المصانع التي تضم ألوف العمال شيئا معتادا .

وصحب هذا التوسع فى الإنتاج نظام جديد أحدث تغييرا هاما فى طريقة الإنتاج ، هو نظام التضامن داخل المؤسسة الصناعية الواحدة . فقد كانت المصانع القديمة تتميز بتخصصها ، فينتج كل منها جزءا معينا لا يمكنه أن يصل مباشرة إلى المستهلك ، ولا تتم فى المصنع سوى مرحلة أو اثنتين من مراحل الإنتاج . ولكن بعد تطبيق مبدأ الأجزاء ذات التقدير الثابت Standardized parts ، أمكن أن تمر بالمصنع الواحد كل مراحل الإنتاج ، حتى تخرج السلعة من المصنع صالحة للاستهلاك مباشرة .

وكان استخدام طريقة الأجزاء ذات التقدير الثابت يتطلب آلات غاية فى الدقة ، وهذه الآلات بدورها تحتاج إلى مشرفين لهم من المران والخبرة نصيب وافر ، حتى يمكنهم المحافظة على المستوى الرفيع من الدقة الذى بلغته الآلات . وهكذا ظهرت لأول مرة شخصية « المهندس » فى الإنتاج الصناعى ، وأصبح وجوده ضروريا فى كل مصنع حديث ، ولم تعد مهمته مقتصرة على الإشراف على الآلات ، بل امتدت إلى العمليات المعقدة التى تتم فى المصنع الكبير ، والتى يحتاج تنظيمها وترتيب مراحلها إلى رقابة دائمة ، وحساب دقيق .

(ب) ولسنا فى حاجة إلى التحدث عن التقدم فى سبل المواصلات ، وكيف كان يُعد انقلابيا فى ذلك الوقت ، ولكن يكفينا أن نقول إن قدرا كبيرا من التطور الاقتصادى التالى كان راجعا إلى تقدم طرق المواصلات الجديدة ، أو على الأقل مرتبطا به . وكانت الطرق الحديدية الجديدة من أهم عوامل ازدهار الأسواق الداخلية ، بينما أدى استخدام قوة البخار فى النقل البحرى إلى

توسع هائل فى التجارة الخارجية ، مهد لربط أجزاء العالم كله فى وحدة اقتصادية متماسكة .

(جـ) وتضافر عاملا الإنتاج على نطاق واسع ، والتقدم فى وسائل الاتصال ، فى تكوين سوق عالمية تتعدى حدود الدول والقارات . ولقد كان الإنتاج قبل هذه الفترة محليا فى أساسه ، ولم تكن التجارة الخارجية تتناول إلا الكماليات أو منتجات المناطق المدارية . ولم يكن هناك ما يدعو إلى تصدير الحديد أو الصلب مثلا ، لأن تكاليف النقل كانت كبيرة ، ولأن منتجات إنجلترا ، وهى أسبق الدول إلى التصنيع ، كانت تُصرف فى داخلها أو فى بلاد القارة الأوربية على الأكثر . أما فى الفترة التى نحن بصددها ، فقد ارتبطت كل أجزاء العالم فى وحدة اقتصادية واحدة ، ومهدت المخترعات الحديثة الطريق لخلق سعر عالمى موحد للمواد الأساسية ، وأصبح العالم كله سوقا واحدة ، فقمح أمريكا والهند يرد إلى أوروبا بكثرة ، والصلب الإنجليزى يبنى الخطوط الحديدية فى الشرق الأوسط ... إلخ .

وإذن ، فعلى الرغم من أن الآثار المباشرة للاتجاه إلى التصنيع لم تظهر إلا فى جزء ضئيل من الكرة الأرضية ، هو إنجلترا ، ومن بعدها فرنسا وبلجيكا وألمانيا والولايات المتحدة ، فإن العالم كله قد أحس بنتائج هـذا الاتجاه الجديد . فقد نشطت التجارة نشاطاً كبيراً ، بعد أن قام بين الدول نوع من تقسيم العمل ، فتخصصت البلاد الصناعية فى الصناعة ، وأهملت الزراعة إلى حد ما ، بينما أخذت تستمد الغذاء من البلدان الزراعية ، وتستخلص منها المواد الخام مقابل ما توردہ إليها من منتجات مصنوعة . وهكذا تبدلت العلاقات الاقتصادية بين الدول من أساسها ، وبعد أن كان الاقتصاد العالمى مجموعة من اقتصاديات دول تكتفى بذاتها ، أصبح فى العالم اقتصاد موحد يقسم العمل فى داخله ، مع استئثار الدول المتقدمة صناعياً — بطبيعة

الحال — بنصيب الأسد فى تقسيم العمل هذا ، وحرصها على أن تظل الدول الأخرى تمدها بالغذاء والمواد الخام ، ولا تتطلع هى الأخرى إلى أن تصبح ذات إنتاج صناعى مستقل .

القوى الصناعية الجديدة :

كانت الصناعة الإنجليزية هى المتحكمة فى أسواق العالم حتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، و لم تبلغ دولة من الدول حدا يسمح لها بمنافسة منتجات الصناعة الإنجليزية الواسعة النطاق . فكان العالم يرتدى ملابس إنجليزية وأحذية إنجليزية ، ويركب قطارات إنجليزية تسير بفحم إنجليزى ، وكانت معظم هذه المنتجات وموادها الخام تنقل من إنجلترا وإليها على سفن إنجليزية . وهكذا ظل مركز الاقتصاد الصناعى العالمى فترة غير قصيرة فى تلك الجزيرة الضئيلة المساحة .

وكانت فرنسا ثانية الدول فى ميدان التصنيع ، فقد ظهرت فيها آثار التطورات الجديدة بعد إنجلترا مباشرة ، ولكن لم يكن الانتقال إلى طرق الإنتاج الجديدة فيها سريعا وكاملا كما كان فى إنجلترا ، وذلك لعدة أسباب منها بطء نمو السكان فى فرنسا ، وما مرت به فى تلك الفترة من ثورات وحروب متعددة ، لهذا لم تبلغ الصناعة فى فرنسا فى وقت من الأوقات ما بلغته فى بريطانيا وألمانيا .

وسارت بلجيكا فى اتجاه التصنيع فى نفس الوقت الذى سارت فيه فرنسا فى الاتجاه ذاته ، غير أن الانتقال إلى الصناعة كان فيها أتم ، فكانت بلجيكا هى الدولة الأوربية الوحيدة التى استطاعت أن تساير إنجلترا صناعيا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أما ألمانيا فلم تصبح دولة صناعية إلا فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . فقبل ذلك كان كل تقدم اقتصادى فيها يصادف عقبة لا سبيل إلى

التغلب عليها ، هى افتقار ألمانيا إلى الوحدة السياسية ، وقيام الحواجز الجمركية التى كانت تقف فى وجه التجارة الداخلية بين ولايات ألمانيا الخمسين . كما كانت ألمانيا ساحة دائمة لكل حرب نشبت فى أوروبا ، فتركت هذه الحروب فى تنظيمها الاجتماعى والاقتصادى أثرا لم يكن من السهل محوه . وهكذا ظلت الصناعة الألمانية تحمل طابع العصور الوسطى حتى أواسط القرن التاسع عشر . ولكن توقيع اتفاقية الوحدة الجمركية Zollverein ١٨٣٤ ، كان مقدمة لتوحيد ألمانيا من الناحية الاقتصادية . وكانت الخطوة الحاسمة هى التوحيد السياسى وتكوين الإمبراطورية فى عام ١٨٧١ . فقد نتجت عن هذا التوحيد دولة ذات موارد طبيعية وفيرة ، وخاصة بعد ضم مناطق الألزاس واللورين الغنية بالفحم ، وبعد حصول ألمانيا على تعويض مالى ضخم من فرنسا التى خرجت من الحرب السبعينية مدحورة . ولنضف إلى ذلك عوامل أخرى ، منها أن الصناعة قد ظهرت فى ألمانيا دفعة واحدة ، ولم تمر بمراحل التجارب البطيئة التى مرت بها فى إنجلترا ، فأمكن استحداث خير طرق الإنتاج ، ولم تظهر المقاومة التى كان يبديها أصحاب الصناعات القديمة فى وجه كل تجديد . كما كان تقدم علم الطبيعة فى ألمانيا من أهم عوامل نهضتها الصناعية ، وخاصة فى ميادين الصناعات الكهربائية والكيمائية ، وسرعان ما سيطرت ألمانيا على الأسواق العالمية فى هذه الميادين . وهكذا لم ينته القرن التاسع عشر حتى أصبحت ألمانيا فى مقدمة الدول الصناعية فى العالم .

ومن أهم الأحداث التى تميز بها تاريخ النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، ظهور الولايات المتحدة كقوة صناعية كبيرة . فقد كانت الولايات المتحدة قبل الحرب الأهلية دولة زراعية قبل كل شىء ، ولم تكن تعرف من الصناعة سوى الحرف اليدوية المتأخرة . غير أن تلك الحرب كانت نقطة

التحول فى تطورها الصناعى ففى خلال سنواتها الأربع كانت الحكومة فى حاجة إلى كميات هائلة من الحديد والصلب والذخائر والمنسوجات والأطعمة . فأدى ذلك إلى ازدهار الصناعة المحلية فى الولايات المتحدة ، وخاصة بعد أن عملت الحكومة على حمايتها بفرض تعريفة جمركية مرتفعة وساد نظام الإنتاج الضخم بعد كشف الموارد الطبيعية الهائلة ، كالحديد والفحم والبترول . وكان لظهور الولايات المتحدة كدولة صناعية كبيرة أثره الكبير فى تغيير التوازن الاقتصادى بين مختلف الدول ، وفى إرجاع إنجلترا من المرتبة الأولى إلى المرتبة الثانية — على الأكثر — فى السيطرة الاقتصادية على أسواق العالم .

المرحلة الاحتكارية فى الصناعة

منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وفى خلال القرن العشرين ، طرأت على الصناعة الغربية (ويلاحظ أنها لم تعد الآن أوربية فحسب بعد أن اقتحمت أمريكا الميدان) تطورات هامة ، وكان الدافع الرئيسى لهذه التطورات ما لاحظناه من قبل من ظهور قوى صناعية جديدة تقف لمنافسة إنجلترا ، وتزاحمها على الأسواق ، وما أوضحناه من قبل من أن التطور الاقتصادى الحديث قد جعل من العالم كله وحدة اقتصادية تعتمد أجزاؤها بعضها على بعض ، ولا يكتفى جزء منها بذاته اكتفاء تاما . وسوف نرى الآن تأثير هذه العوامل فى التطورات التى طرأت على الاقتصاد الغربى فى تلك الفترة .

وأهم الصفات التى تميز ذلك الاقتصاد فى هذه المرحلة الأخيرة ، صفتان ترتبط كل منهما بالأخرى : صفة التجمع والاحتكار ، والنزعة الاستعمارية الحربية . وسوف نتحدث عن كل من هاتين الصفتين على حدة ، موضحين

فى الوقت ذاته كيف تؤدى كل منهما إلى الأخرى

(أ) التجمع والاحتكار

ازدادت الصناعة تركيزاً منذ الفترة السابقة على الحرب العالمية الأولى مباشرة ، وعمل المنتجون على إيجاد نظم جديدة تتفق مع مقتضيات هذا التركيز ، ومن هنا ظهر الاتجاه إلى التجمع المالى وإلى التركيز الصناعى .

١ ــ أما التجمع المالى : فهو وسيلة لحشد أكبر قدر ممكن من رأس المال للقيام بمشروعات ضخمة على نطاق لم يكن معروفا من قبل : ففى أوائل عهد الصناعة كان رأس المال مقتصرا على صاحب المصنع وحده : فهو الذى يموِّل العمل ، وإليه يرجع الربح الصافى فى النهاية ، وهو الذى يدير المصنع ويوجِّهه ، لذا كانت معظم المؤسسات الصناعية فى تلك الفترة صغيرة إذا ما قورنت بالمؤسسات الحالية . ولكن الصناعة كانت تسعى إلى المزيد من النمو ولم تكن موارد صاحب العمل وحده تكفى لتحقيق هذا النمو ، لهذا ابتُدع نظام يمكِّن من استهلاك رءوس الأموال المتوفرة لدى عدد كبير من الناس ، وتحويلها إلى الاستثمار بدلا من أن تظل متراكمة ، وذلك هو نظام الشركات .

والحق أن نظام الشركات المساهمة هو نوع جديد من أنواع الملكية[1] ، فضلا عن كونه نوعا جديدا من أنواع المؤسسات الصناعية أو التجارية : فهو فى أساسه نظام يهدف إلى تعبئة المِلكيات وتركيزها نحو هدف واحد . وفيه تُركَّز ثروة عدد كبير من الأفراد فى وحدات إنتاجية هائلة ، وتُترك إدارة هذه الثروة لتوجيه موحد ، تقوم به فئة قليلة من كبار الماليين ورجال الصناعة . أما

---

(١) انظر فى هذا كتاب :

A . A . Berle and C . C . Means : The Modern Corporation and Private Property . Macmillan (London) 1932 .

بقية أصحاب الأموال فهم فى الأغلب شركاء « خاملون » ، إذ أنهم يقدِّمون رءوس الأموال وينالون قسطا من الأرباح ، دون أن يتدخلوا فى إدارة الشركة ذاتها . وهكذا تنفصل مِلْكية الشركة عن إدارتها . وبينما يكون للشركة عدد كبير من « المُلاك » فإن أصحاب السلطة فى توجيهها وإدارتها قليلون . على أن لهذا الانفصال بين ملكية أموال الشركة وإدارتها درجات : فهناك شركات يملك شخص فيها ، أو مجموعة قليلة من الأشخاص ، الجزء الأكبر من الأسهم ، ويوزع الجزء الباقى على عدد كبير من المساهمين.وعندئذ تكون الإدارة فى يد هذا الشخص أو هذه الفئة القليلة ، وتكاد الملكية والإدارة تتجمعان فى يد واحدة ، بينمايتمثل الانفصال بينهما لدى بقية المساهمين . وفى أحيان أخرى تملك فئة قليلة نسبة أقل من نسبة ما يملكه جمهور المساهمين ، ولكن هذه الفئة تكون من القوة بحيث تستطيع بحكم مركزها الممتاز ، أن تتحكم وتوجِّه .

ولا شك فى أن هذا الانفصال بين الإدارة والملكية يضمن توسع أعمال الشركة على الدوام ، إذ يمكن زيادة رأس المال بطرح أسهم جديدة فى السوق . ويظل لحَمَلة هذه الأسهم — فيما عدا أعضاء مجالس الإدارات — موقف سلبى من إدارة الشركة . بل إنهم لا يمتلكون وسائل الإنتاج ذاتها ، وإنما يعهدون بالسيطرة عليها إلى جماعة مركزية يُفترض أنها تدير ما يملكه مجموع المساهمين لصالحهم ، وإن يكن هذا ليس هو ما يحدث فى كل الأحوال .

ذلك لأن الطابع الديمقراطى ، الذى يُفترض أنه يميز الشركة المساهمة من حيث هى وحدة للإنتاج ، يكون ظاهريا فى معظم الأحيان . فالذى يحدث بالفعل هو أن المساهمين الصغار إذا نالوا نصيبا معقولا من الربح ، يتبعون كبار المساهمين كالقطيع ، ويخضعون لسياستهم خضوعا تاما . وهكذا نستطيع أن

نقول . إن مجالس ادارة الشركات المساهمة هى التى تنتخب نفسها بنفسها ، وهى التى تسيطر تماما على كل عمليات الإنتاج ، وتتحكم فيها تبعا لمصالحها الخاصة . أى أن الشركة المساهمة هى فى الواقع وسيلة منظمة لتحكم كبار أصحاب الأموال فى صغارهم ، إذ يكتسبون مزيدا من الأموال لتنفيذ مشروعات واسعة النطاق ، قد لا تكفى لتحقيقها مواردهم الخاصة ، ولكنهم يحتفظون لأنفسهم بالسيطرة العليا فى كل الأمور .

ومن الصفات الأخرى المميزة لنظام الشركات المساهمة ، خضوع الصناعة فيها للممول . ففى هذا النظام تكون الشخصيات الهامة المتحكمة فى ميدان الصناعة أناسا ليست لهم خبرة فنية بالصناعة ذاتها ، ولا يشتركون فى أية مرحلة من مراحل الإنتاج ذاته ، وإنما يشرفون عليه إشرافا ماليا فحسب . وتلعب البنوك نفس الدور الذى تلعبه الشركات المساهمة ، فوظيفتها فى هذه الحالة هى نقل رأس المال ممن لا يستطيعون استغلاله إلى من يستطيعون ، مع منح أصحابه بعض الأرباح . وهنا تصبح الصلة بين البنك وبين الإنتاج الصناعى وثيقة ، لأن البنوك تستغل معظم أموالها فى مشروعات صناعية ، فتتعامل مع شركات مساهمة ، أو تنشىء شركات مساهمة خاصة بها . ويتدخل كبار رجال البنوك فى عملية الإنتاج الصناعى ، فيصبحون هم ذاتهم كبار رجال الصناعة ، ويؤدى ذلك إلى ازدياد التركيز الاقتصادى فى يد هذه الفئة من كبار الممولين ، التى يسعى أفرادها إلى توسيع نطاق العمل واكتساب مزيد من الربح على الدوام . وهذا ما يعلل لنا اتساع نطاق أعمال المؤسسات الصناعية فى الفترة الأخيرة على نحو لم يشهد العالم له مثيلا من قبل .

٢ — وأما التركيز الصناعى فله بالتجمع المالى اتصال وثيق . ويقسمه علماء الاقتصاد عادةً إلى نوعين :

تركيز رأسى ، تتحد فيه مجموعة من الشركات تمثل مراحل مختلفة

لصناعة واحدة وتؤدى كل منها عملية خاصة من عمليات الإنتاج . ومثل هذه الاتحادات شائعة فى الصناعات المعدنية : فشركات الحديد والصلب تشرف على كل مراحل الإنتاج من البداية إلى النهاية ، بحيث تمتلك مناجم الحديد ومصانع الصلب ومؤسسات بيع منتجات الحديد والصلب .

والتركيز الأفقى يتم بين عدة شركات تنتج كل منها سلعة واحدة فى مرحلة واحدة من مراحل الإنتاج ، أى أنه يتم بين شركات كانت تتنافس على الأسواق فيما بينها ، ثم تدرك أن من مصلحتها أن تعمل على تنظيم المنافسة ، أو القضاء عليها باتحادها . ولهذا الاتحاد درجات متفاوتة ، أولها اتفاق المنتجين أو الكارتلات Cartels ، وفيه يتفق المنتجون فى الشركات المختلفة التى تنتج سلعة واحدة على حفظ الأسعار فى مستوى معين ، مع بقاء كل شركة مستقلة عن الأخرى . وثانيها : اتفاق النقابات Syndicates ، ويظل فيه للمنشآت استقلالها فى الإنتاج ، ولكن النقابة تتولى تصريف الإنتاج ، وشراء المواد الخام وتحديد نسبة معينة فى الإنتاج لاتتعداها كل منشأة . والدرجة الأخيرة من التركيز هى توحد الشركات أو الترستات Trusts ، وفيها تمتزج المنشآت المنفصلة امتزاجا كاملا ، فيصبح أصحابها شركاء فى شركة واحدة كبيرة ، لها إدارة موحدة ، أى أن المنشآت المستقلة تختفى تماما باندماجها فى وحدة أكبر .

والمفروض فى هذا التجمع ، بأنواعه المختلفة ، أنه يؤدى إلى خفض الأسعار ، لأن نطاق الإنتاج يتسع إلى حد كبير . ولكن ما يحدث فى واقع الأمر عكس ذلك : فهذا التجمع يقضى على المنافسة ، أى يقضى على الحصن الذى يحتمى فيه المستهلك ، ولا يعود هناك حائل يحول بين الشركة وبين فرض ما تريد من الأسعار . وبعبارة أخرى ، فالتجمع يؤدى إلى الاحتكار ، والاحتكار يرفع من الأسعار .

والذى لا شك فيه أن تجمع الشركات على هذا النحو ، وتكوينها اتحاداً قوياً ذا إنتاج ضخم ، يؤدى إلى القضاء على منافسة المؤسسات الصغرى التى تظل خارج هذا الاتحاد ، وبهذا يتم الاحتكار . ومع ذلك فليس معنى هذا أن المنافسة قد قضى عليها تماما ، وأن الاستقرار قد ساد الأحوال الاقتصادية ، أو أن هذا الاستقرار يتخذ صبغة عالمية عندما يتم الاتحاد بين شركات تنتمى إلى دول مختلفة . فالذى يحدث بالفعل هو أن المنافسة تظل باقية ، وإن كانت تتخذ شكلا جديداً : فبدلا من أن تقوم بين مؤسسات مستقلة ، تظهر فى داخل المؤسسة الواحدة ، حين يسعى كل مساهم كبير إلى مزيد من الربح ، وإلى السيطرة على أعمال الشركة بأسرها — أو تظهر المنافسة بين اتحادات مركزة فيما بينها ، وهنا تتخذ طابعا مدمِّرا ، وتؤدى فى بعض الأحيان إلى قيام الحروب ، وهذا ما سوف نتحدث عنه فى الجزء التالى من بحثنا .

* * *

(ب)النزعة الاستعمارية والحربية :

رأينا كيف أدى التطور الاقتصادى الحديث إلى مزيد من التركيز المالى الصناعى ، ونتج عنه تكوين اتحادات قوية ، يسيطر عليها طائفة من كبار رجال الأعمال ، الذين يزدادون قوة على الدوام .

والنوع المميِّز لهذا التطور ، كما رأينا ، هو الاحتكار . وفى البلاد الصناعية المتقدمة يؤدى انتشار الاحتكار واتساع نطاقه إلى خلق كمية كبيرة من رأس المال الفائض ، إذ أن الأرباح الهائلة التى يجلبها الاحتكار تبلغ حدا لا تعود معه الأسواق المحلية كافية لاستثمارها ، لهذا تسعى هذه الأموال إلى التسرب إلى الخارج لكى تُستغل فى بلاد أخرى ، وخير مجال لاستغلال رءوس الأموال الفائضة هذه ، هو ما يسمى فى الاصطلاح الاستعمارى الحديث باسم « البلاد المتخلفة Backward Countries » . فشروط العمل فى هذه البلاد

خير من شروط العمل فى البلاد التى يصدَّر منها رأس المال ، وذلك بالطبع من وجهة نظر المستغِل ذاته . ففى هذه البلاد تكون الأجور عادة منخفضة ، ووقت العمل أطول ، والمواد الخام متوافرة لا تستغل. والأسواق كافية لتصريف الإنتاج ، وذلك لضعف المنافسة المحلية أو انعدامها . لهذا تعمل الدولة الصناعية المتقدمة على السيطرة اقتصاديا على ما تسميه بالدولة المتخلفة ، وذلك إما عن طريق الاستعمار والتدخل العسكرى المباشر ، أو عن طريق التدخل الاقتصادى ، والتحكم السياسى غير المباشر

ولنضرب للاستعمار والتدخل العسكرى مثلا قريبا ، هو الاستعمار الأوربى لأفريقيا فى الفترة التى سبقت الحرب العالمية الأولى . فمنذ أواسط القرن التاسع عشر ، بدأ اهتمام الأوربيين يتجه إلى أفريقيا ، تلك القارة المجهولة أو المظلمة كما كانوا يسمونها ، إذ أن المناطق التى يمكن استغلالها فى بقية أرجاء العالم أخذت تقل بالتدريج ، بعد أن بسطت إنجلترا سيطرتها على استراليا والهند ، وتحكمت هولندا فى جزر الهند الشرقية ، وكانت أسبانيا تسيطر من قبل على كثير من مناطق أمريكاالجنوبية .

وكانت أول مرحلة من مراحل الاستعمار الأوربى فى أفريقيا ، هى سيطرة الهولنديين على مستعمرة الرأس فى القرن التاسع عشر ، ثم انسحابهم إلى داخل القارة بعد تسليم المستعمرة إلى الإنجليز ، وبدأت بعد ذلك سلسلة من محاولات الاستكشاف ، كانت فى الوقت ذاته اختبارا لقابلية مناطق أفريقيا للاستغلال . فسارع الإنجليز بعد كشوف لفنجستون وستانلى ، إلى التوغل فى أواسط أفريقيا ، والسيطرة على أقاليم متعددة .

ولقد أدت الحرب الأهلية الأمريكية إلى انقطاع موارد القطن عن مصانع النسج والغزل فى لانكشير ، وتلقى أصحاب هذه المصانع من هذه الحرب درسا قاسيا ، صمموا على ألا يتكرر مرة أخرى . ونستطيع أن نقول إن

هذا كان سبب تعجيل الإنجليز باحتلال مصر فى سنة ١٨٨٢ ، وحرصهم على التوسع فى زراعة القطن فيها بعد احتلالهم لها مباشرة . وعلى أية حال فبعد احتلال الإنجليز لمصر أصبح نفوذهم يمتد من أقصى شمال أفريقيا إلى أقصى جنوبها . وفى خلال التنافس الدولى على الغنائم ، احتل الألمان أجزاء من شرق أفريقيا ، واحتل الفرنسيون بلاد المغرب والصحراء الغربية ، واحتل الإيطاليون الصومال وإريتريا ، وبعد ذلك هاجموا ليبيا وطرابلس واحتلوها بالقوة . واستولت أسبانيا والبرتغال على بعض المناطق ، بل إن بلجيكا دخلت السباق بدورها ، فاحتلت ما سمى فيما بعد بالكونغو البلجيكية .

هذا عن الاستعمار أو التدخل المباشر ، أما التغلغل الاقتصادى الذى لا يصحبه احتلال عسكرى ، فيتمثل فى ظاهرة تصدير رؤوس الأموال ، إذ تعمل الدول الصناعية المتقدمة على بناء مؤسسات صناعية داخل الدول « المتخلفة » ، بعد أن كانت تقتصر على تصدير منتجاتها تامة الصنع إليها . وواضح أن الإنتاج داخل البلاد المتخلفة خير من الإنتاج داخل البلاد المتقدمة صناعيا ثم تصدير المنتجات إلى البلاد المتخلفة . ففى هذه الحالة الأخيرة تكون شروط العمل داخل البلاد المتقدمة أصعب ، من وجهة نظر المنتج ، فضلا عن تعرض الإنتاج للحواجز الجمركية فى البلاد الأخرى . لهذا يفضل المنتجون تصدير رأس المال ذاته إلى البلاد المتخلفة ، أو منحها قروضا بشروط تكفل لها السيطرة على اقتصادياتها . وسواء أكان شكل السيطرة قروضًا ، أو رأسمالا مصدَّرا ، أو احتكاراً للأسواق الداخلية ، فإن هذا كله يؤدى إلى قيام صلة وثيقة بين الدولة المصدِّرة والدولة المستوردة ، وتحرص الأولى على استمرار هذه الصلة ، ولو أدى الأمر إلى تدبير المؤامرات للقضاء على استقلال البلاد المستغلة ، بحجة حفظ مصالحها فيها .

وهكذا تتسابق الدول الصناعية المتقدمة إلى فرض سيطرتها على الدول

« المتخلفة » ، وتتنافس فى الحصول على الأسواق والمواد الخام ، ويقوم بين الدول الرأسمالية الكبرى نوع من تقسيم مناطق النفوذ ، بحيث تكون لكل منها منطقة لا تنافسها فيها غيرها . ولكن هذا الاستقرار لا يدوم طويلا ، لأن الخلاف سرعان ما يدب بينها ، فتنشب حروب تنتهى إلى إعادة تقسيم أسواق العالم تبعا لمصالح الدول المنتصرة . ومن هنا يتضح الارتباط بين نمو الاقتصاد الاحتكارى من جهة ، وبين قيام الحروب والاستعمار من جهة أخرى .

ولنطبق هذا القول على حالة واضحة كل الوضوح ، هى قيام الحرب العالمية الأولى . ففى الفترة السابقة على تلك الحرب ، استولت الدول الاستعمارية على ملايين الكيلومترات من الأراضى ، سيطرت على معظمها الدول القديمة فى الاستعمار ، وهى إنجلترا وفرنسا ، ونطلت الدول الاستعمارية االناشئة ، مثل ألمانيا وأيطاليا ، ما تبقى من الأولى ، وإن كانت الدول القديمة قد أقفلت فى وجهها معظم الأبواب ، وسيطرت قبلها على خير مناطق الاستغلال . ولما لم تكن هناك أرض حرة لم تبسط عليها دولة استعمارية نفوذها ، فقد أصبحت الوسيلة الوحيدة للوصول إلى أسواق جديدة هى انتزاع هذه الأسواق من المستعمرين الموجودين فيها بالقوة ، لكى تقسم مناطق النفوذ على أساس جديد . وعلى هذا النحو قامت الحرب .

* * *

ولكن هل تعترف الدول المحاربة صراحة بأنها تحارب من أجل بسط نفوذها الاقتصادى على دول أضعف منها ، أو من أجل التغلب على منافسة دولة قوية أخرى تنازعها السيطرة على هذه الدول الضعيفة ؟ لا شك فى أن الشعوب المحاربة ينبغى أن تُدفع إلى الحرب تحت ستار آخر غير الاستغلال ، ولا بد أن تلهب حماستها فكرة معنوية قوية تحارب من أجلها . هذه الفكرة ، التى وجد الاستعماريون فيها دعامة قوية لرغباتهم التوسعية ، هى فكرة القومية

المتطرفة .

ونسارع فتقول إن النزعة القومية ، فى صورتها السليمة ، كانت دائما عاملا من عوامل التقدم المستنير ، ولكنها فى صورتها المرضية المتطرفة ، قد ساهمت بنصيب كبير فى دعم الروح الحربية ، وفى خفض المستوى المعنوى والمادى لشعوب العالم بأسره .

ولقد اشتد تأثر الروح القومية بعد التطور الصناعى الحديث ، وما نجم عنه من تغيرات اجتماعية وسياسية هائلة . فقد أصبحت الحكومات خلال القرن التاسع عشر قوية ، تستطيع الإنفاق على جيوش ضخمة مزودة بأسلحة فتاكة . واستغل أصحاب الأعمال هذه الفرصة ، فعملوا على تدعيم الشعور بالقومية : فقد كان المسيطرون على الحكم منهم ، أو من الخاضعين لنفوذهم ، وكانوا يجنون أرباحا اقتصادية هائلة فى ظل النظام الجديد للدولة ، وفى الوقت نفسه يشجعون روح التعصب داخل دولتهم ، ويعملون على تنمية الشعور بالكراهية نحو البلاد الأخرى ، يعينهم على ذلك ما يسيطرون عليه من أجهزة للدعاية وللتحكم فى الرأى العالم ، وهم فى الحق لا يرمون من بث هذه الكراهية إلا إلى القضاء على منافسة أصحاب الأعمال فى البلدان الأخرى .

ومن أخطر الصور التى اتخذتها النزعة القومية ، تلك الصورة المبنية على الاعتقاد بالتفوق العنصرى . وقد ظهرت أسطورة الجنس الآرى الرفيع عند جوبينو Gobineau ، الذى فسر تطور الحضارة تفسيراً عنصرياً ، وحاول أن ينسب كل فضل فيها إلى الجنس الأبيض . وأكد هذه الأسطورة هوستون تشيمبر لين Houston Chamberlain عند الألمان ، وكبلنج Kipling عند الإنجليز — غير أن تأثيرها الأكبر ، كما هو معروف ، قد وقع على الألمان ، فكان أبرز مظاهر الانحراف فى فهم القومية ، وعن طريق هذا الانحراف وحده يمكننا أن نفسر اندفاع الألمان فى جيل واحد إلى حربين عالميتين لا مصلحة فيها إلا لكبار المحتكرين من رجال الصناعة فى بلادهم .

القسم الثالث

مشاكل الإنسان فى الحضارة الصناعية

تمهيد

التطور الصناعى هو الحقيقة الكبرى فى عصرنا هذا . حقاً إن جزءاً كبيراً من البشر لم تتأثر حياته بالآلة تأثرا ملحوظا حتى الآن ، ولا يلجأ فى تنظيم حياته إلى الأساليب المعقدة التى تلجأ إليها المجتمعات الصناعية ، ولكن الذى لا شك فيه أن هذه الشعوب ذاتها قد أحست بآثار التطور الصناعى الحديث بطريق غير مباشر ، من حيث أنها تكوِّن جزءاً من عالم أصبح ــ بفضل هذا التقدم ذاته ــ يكوّن كلاً متماسكا ، أو جسما عضوياً واحداً لا يستطيع عضو فيه أن ينعزل عن الباقين .

والأهم من ذلك أن محور حياة المجتمعات غير الصناعية هذه إنما هو السعى إلى بلوغ مرتبة التقدم التى بلغتها المجتمعات الصناعية الأخرى . فالهدف الذى يدور حوله كفاح هذه المجتمعات ، والأمل الذى تنشده شعوبها وتتطلع إلى تحقيقه ، هو أن تصل إلى تلك المكانة الرفيعة ، التى وصلت إليها شعوب أخرى عرفت كيف تقهر الطبيعة وتطوعها لخدمة الإنسان ، وتبلغ فى استغلالها لموارد الحياة أقصى درجة ممكنة من الإيجابية .

لسنا مبالغين إذن عندما نقول إن المركز الذى تدور حوله حياة الإنسان الحديث هو الصناعة،وأن مشاكل هذا الإنسان مرتبطة ، بطريق غير مباشر فى أغلب الأحيان ، بهذا الشكل الجديد ، الحاسم ، من أشكال الأقتصاد .

فكل مظاهر التقدم فى حياة الإنسان الحديث ــ وحين نقول التقدم نعنى

الثقافى والمادى منه فى آن واحد — لها ارتباط وثيق بالتطور الآلى فى حياته . وكل الشرور التى تراكمت على الإنسان الحديث ، من أزمات اقتصادية خطيرة ، وحروب طاحنة ، وضياع عنصر الاستقرار فى الحياة — كل هذا يتصل مباشرة بالتحول الصناعى السريع فى هذا العصر . وبالاختصار ، فمشاكل العصر كلها تدور حول هذا المحور الواحد . وأولئك الذين يؤمنون بأن عصرنا هذا يمثل تقدما بالنسبة إلى العصور السابقة ، يرجعون هذا التقدم إلى طبيعته الصناعية ، بينما يؤكد أولئك الذين يحملون على هذا العصر ويعدونه فترة انحطاط فى تاريخ البشر ، أن الصناعة هى علة ما يعانيه الإنسان الحديث من تأخر . ففى الحالتين اعتراف بهذه الحقيقة الأساسية المتحكمة فى حياتنا .

وليس فى وسعنا أن نتتبع كل المشاكل الحضارية التى يواجهها الإنسان فى عصره الحديث ، ولكننا سوف ننتقى من هذه المشاكل أهمها ، وأقواها صلة بالتطور الذى نشير إليه ، وسوف يتضح لنا بعد معالجتها مدى التغير الذى طرأ على جذور حياتنا من جراء التحول الاقتصادى الذى طرأ عليها ، وسندرك فى نهاية الأمر أن المصدر الذى تولدت عنه كل هذه المشكلات، هو ذاته الكفيل بإيجاد خير الحلول لها .

مشكلة الحرية والتنظيم

أثيرت مشكلة الحرية بصورة ملحة بعد التطورات الحاسمة التى تمخض عنها التقدم الصناعى الحديث ، وبعد ما طرأ على العلاقات الاجتماعية من تغيرات أساسية نتيجة لهذا التقدم . وكانت الاستجابة المباشرة ، التى ظهرت فى فترة التطور السريع ذاتها ، أو فى الفترة التى تليها مباشرة ، هى الدعوة إلى استرداد الإنسان حريته بعد أن فقدها فى حياته الصناعية الجديدة . واتخذت هذه الدعوة عند كثير من المفكرين مظهر الفلسفة المنظمة التى تمتد فى تطبيقها إلى كافة مظاهر الحياة . ولكن بعد مضى فترة التجربة الأولى ، وبعد أن بدأت معالم الحياة الجديدة تتضح ، وطبيعة العلاقات الاجتماعية فيها تتكشف ، عندئذ بدأت تقوى الدعوة إلى استبدال معنى جديد للحرية بمعناها القديم ، وإلى جعل الحدود القصوى للحرية هى مقتضيات التنظيم الاجتماعى .

ونستطيع أن نقول إن المشكلة الحضارية الكبرى فى الفترة التى تلت ما يسمى « بالانقلاب الصناعى » هى مشكلة العلاقة بين الحرية والتظيم ، وهل هما فى تضاد ، أم أن إحدى الفكرتين لا تتصور دون الأخرى . وحول هذه المشكلة يدور ، فى وقتنا الحالى ، أقوى صراع فكرى بين رأيين يؤكد أحدهما أن الحرية تتنا فى مع التنظيم ، ويؤكد الآخر أن الحرية لا تتحقق إلا إذا وج فى المجتمع نوع من التنظيم . ولكل رأى من هذين الرأيين فروع متعددة ، ومذاهب مناصرة تختلف فيما بينها فى درجة تحمسها له ، ومدى تمسكها به ، ولكن الصراع الفكرى — فضلا عن الصراع المادى — فى العالم الحالى إنما يقومك بين هذين الررأيين فى خطوطهما العامة . لهذا كان لزاما علينا أن نتتبع المشكلة من وجهيها : الوجه الذى يناصر الحرية ، والوجه الذى يناصر التنظيم ، ثم نحدد العلاقة الحقيقية بين الفكرتين ، لنبين الاتجاه الذى

يسير فيه الحل الصحيح لمشكلتنا الأساسية هذه .

ولسنا ندعى أن فصلا قصيرا كهذا يمكنه أن يحسم الخلاف الحاد الذى نشب حول هذا الموضوع ، وخاصة لأن لفكرة الحرية من التأويلات والتفسيرات ، فى المجالات الفلسفية والسياسية والاقتصادية ، ما يجعلها تبدو فى كثير من الأحيان فكرة فضفاضة تتسع لكل شىء ، ولا يظهر لها هى ذاتها قوام محدد . ولكن هدفنا من هذا البحث هو أن نعرض لهذا الموضوع المتشعب بإيجاز شديد ، وندرسه من الزاوية التى سوف ندرس منها بقية المشكلات ، وأعنى بها العلاقة بين الحياة الصناعية التى يحياها الإنسان الحديث وبين حضارته .

* * *

مذهب الحرية المطلقة :

فى الفترة الممهدة لظهور التطور الصناعى الحديث ، وفى أوائل عهد هذا التطور ذاته ، عبر آدم سمث Adam Smith عن مذهب الحرية الاقتصادية تعبيرا واضحا ، ظل هو دعامة ذلك المذهب طوال القرن التاسع عشر ، ولم تدخل عليه طوال تلك الفترة إلا تعديلات طفيفة .

فى رأى آدم سمث أن هناك قانونا طبيعيا يجعل الناس فى سعيهم إلى تحقيق مصالحهم الخاصة ، يحققون فى الوقت ذاته مصالح المجموع . بل إن هذا القانون ليؤدى إلى أن تصبح الوسيلة الوحيدة لرعاية صالح المجموع هى أن تترك للناس حرية التصرف فى شئونهم كما يرغبون . فآدم سمث يؤكد أن كل فرد يبحث حقا عن نفعه الخاص ، وذلك حين يسعى إلى الوصول إلى خير الطرق التى تكفل له استغلال أمواله استغلالا مثمراً ، ولكن حرص الفرد على نفعه الخاص يؤدى به ضرورة إلى تفضيل الوجه الذى يعود على المجتمع بالنفع : إذ أنه كلما كانت شروط تعامله مع عملائه أصلح لهؤلاء العملاء ،

ازداد الإقبال عليه ، وبالتالى ازداد هو انتفاعا . فحين تسود المنافسة الحرة ، لا يكون هناك أى تعارض بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة .

هذه الآراء لا ينبغى أن تفهم إلا فى ضوء العصر الذى ظهرت فيه . فدعوة الحرية الاقتصادية عند آدم سمث ترتبط ارتباطا وثيقا بسعى الرأسمالية الناهضة إلى النمو والتوسع . ويبدو أن ظروف ذلك العصر كانت تحتم سيادة هذا الفهم الخاص للحرية ، وهو الفهم الذى وجد فيه رجال الأعمال الناشئون خير فرصة للتوسع فى أعمالهم ، دون أن تقف أية قوة فى وجههم .

ومن جهة أخرى ، فالأمر الذى لا شك فيه أن أخطار هذه الحرية التامة التى تترك لصاحب العمل أو للمنتج فى تصريف شئون مؤسسته ، وتحديد أسعار منتجاته ، هذه الأخطار لم تكن فى ذلك الوقت قد اتضحت بعد . فدعوة آدم سمث مرتبطة بعصر كان لا يزال للإنتاج الفردى فيه مكانته ، وكان العامل لا يزال يستحوذ — فى كثير من الأحيان — على وسائل إنتاجه ، فلم يكن فى فكرة الحرية خطر كبير عليه . ولم تكن فكرة استغلال صاحب العمل لأجيريه قد اتضحت معالمها بعد ، بدليل أن آدم سمث ينظر إلى صاحب العمل على أنه مرشد للعمال وموجه لهم ، يقدم إليهم ما يحتاجون إليه فى عملهم من مواد ، ويمنحهم أجرا كافيا . وذلك التصوير للعلاقة بين صاحب العمل وبين العمال قد كذبته التطورات التالية مباشرة تكذيبا قاطعا . وعلى أية حال ، فلا شك فى أن مثل هذا النوع من التضامن بين العامل وصاحب العمل ، أمر لا يستحيل تصوره فى عهد كان العامل يمتلك فيه أدوات إنتاجه الخاصة ، ويستطيع فيه أن ينتج مستقلا إذا دعت الضرورة ، ومن هنا يصبح من الممكن تصور وجود نوع من التعاون بين الطرفين .

ولكن التقدم الآلى السريع الذى تحقق خلال القرن التاسع عشر قد أدى إلى حدوث تغيير أساسى فى وضع المشكلة ، فقد انفصل العامل عن أدوات

عمله انفصالا تاما ، وأصبحت أموال صاحب العمل هى وحدها القادرة على جلب الآلات المعقدة والمواد المتعددة التى يتم بها الإنتاج الصناعى ، بينما العامل أجير يبيع قوة عمله فحسب . وعندئذ أصبحت فى يد صاحب العمل أداة قوية للمساومة ، ولإملاء شروطه على العمال . ولم تعد المهارة تنفع العامل ، لأن الآلة أصبحت متقنة إلى حد يمكن معه أن تحل فى إدارتها امرأة أو طفل محل العامل . وهنا تدهورت أحوال العمال بسرعة ، على نحو ما بينا فى القسم السابق ، واستغل أصحاب العمل الوضع الجديد أقوى استغلال لصالحهم ، وضد صالح العمال . عندئذ بدأ الصراع بين الطبقتين ، وتبين أن سياسة الحرية المطلقة قد جلبت الانقسام على المجتمع ، وأدت إلى جلب أشد الأضرار على الجزء الأكبر من المجتمع ، أعنى على العمال .

فماذا كانت نتيجة سياسة الحرية المطلقة هذه على المستهلك ؟ إن أنصار الحرية يقولون إن الأمور لو تركت لتسير فى مجراها الطبيعى ، فسوف تؤدى المنافسة بين أصحاب العمل المختلفين إلى رفع مستوى إنتاجهم ، وخفض مستوى أسعارهم ، حتى يضمن كل منهم أكبر عدد ممكن من العملاء . ولكن الذى يحدث بالفعل أن المنافسة تؤدى — فى الصناعات الكبرى على الأقل — إلى نوع من الاحتكار ، إذ يعمل المنتجون على تنسيق سياستهم وإيجاد تحالف مؤقت بينهم ، ينتهى إلى نوع من الاتفاق حول الأسعار وكمية الإنتاج . وفى هذه الحالة تؤدى المنافسة إلى عكس المقصود منها ، وينتهى الأمر إلى ارتفاع فى الأسعار لا يتفق مع مصلحة المستهلك على الإطلاق .

* * *

على أن أنصار مذهب الحرية لا يكتفون بتبريره عن طريق مثل هذه الاعتبارات النفعية ، بل هم يحاولون جادين أن يضعوا له أساسا فكريا ، أو دعامة فلسفية يرتكز عليها . ورغم اختلاف هذه الأسس فيما بينها اختلافا

كبيراً ، فإنها تؤدى فى نهاية الأمر إلى النتيجة ذاتها ، وهى دعم الحرية بمعناها المطلق ، والحملة على أية دعوة إلى التدخل من جانب المجتمع أو الحكومة الممثلة له .

ويرتكز دعاة مذهب الحرية على تفكير روسو ، عن وعى أو دون وعى ، وذلك حين يؤكدون — صراحة أو ضمنا — أن فى تدخل المجتمع بقوانينه حدا من حرية الأفراد ، وأن القانون التنظيمى فى الدولة ينبغى ألا يتعرض لتصرفات الأفراد إلا عند الضرورة القصوى . على أن فهم الحرية على أنها تتعارض مع القانون ، والاعتقاد بأن الإنسان يكون حراً كلما تخلص من القيود والالتزامات ، هذه الفكرة ساذجة إلى حد بعيد ، وخطؤها لا يؤثر فى الميدان الاقتصادى وحده ، بل يمتد تأثيره إلى كل مجالات الحياة البشرية عامة .

والخطأ الأكبر الذى يقع فيه خلفاء فلسفة روسو هؤلاء ، هو اعتقادهم أن الإنسان ولد حراً ، وأن العلاقات الاجتماعية المعقدة هى التى تقضى على هذه الحرية ، وأن أكثر الناس حرية أكثرهم تخلصا من القيود والالتزامات الاجتماعية ، وأن ما ينبغى علينا عمله لنعود إلى حرية « الإنسان الطبيعى » هو أن نقلل من الارتباطات والقيود الاجتماعية إلى أدنى حد . وتلك فى الحق فكرة يكذبها التطور الحديث تكذيبا قاطعا ، وهى — كما قلنا فى موضع سابق — قد يمكن تصورها فى عهد روسو ، الذى ثار على ذلك النوع الخاص من القيود السائد فى عصره ، فتطرف بعد ذلك فى الدعوة إلى تحرير الإنسان من الالتزامات ، والذى لم يكن قد شهد بعد ما يمكن أن تجلبه الحرية ، مفهومة بهذا المعنى الشامل ، من ضرر على الجزء الأكبر من الناس . أما فى الفترة التالية ، بعد أن اتضح ضرورة إيجاد نوع من الإشراف الاجتماعى على القوى الجديدة التى خلقتها الصناعة ، فلم يكن مثل هذا الفهم للحرية معقولا على الإطلاق .

والأمر الذى لا شك فيه أن كلمة الحرية لا يمكن أن يكون لها مدلول واحد فى مجتمع معقد كالمجتمع الصناعى الحديث ، وأن الحرية التى تدعو إليها فئة من فئات المجتمع ، قد تكون عبودية بالنسبة إلى فئة أخرى . فالحرية التى كان يدعو إليها فلاسفة القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، والتى تعنى ترك الأمور فى المجتمع تسير تلقائيا ، دون أى نوع من التدخل ـــ كانت هذه الحرية فى صالح المنتج لا المستهلك ، وفى صالح صاحب العمل لا العامل . والمشكلة دائما هى فى تحديد الطرف الذى تخدمه الحرية : فإن كان هذا الطرف هو الفئة الكبرى فى المجتمع والتى هى ـــ رغم ذلك ـــ ضعيفة تحتاج إلى الحماية ، كان من الضرورى أن تفهم الحرية بمعنى مخالف ، فيه تدخل وفيه تنظيم . أما إذا تركت الأمور تسير فى مجراها تلقائيا ، فلا بأس من ذلك ، على شرط أن نعترف صراحة بأن المقصود هو حرية استغلال الأقوياء للضعفاء وهم آمنون !

ووجد أنصار المعنى المطلق للحرية فى نظرية التطور ـــ التى جاءت فى وقتها المناسب ـــ دعامة لآرائهم ، بل إنهم حوروها وفسروها على نحو يلائم دعوتهم أشد الملاءمة . فالصراع بين الطبقات المتعارضة المصالح فى المجتمع هو الصراع من أجل البقاء Struggle for existence ، وفى هذا الصراع الطاحن ، يفنى الضعفاء ، ويكون البقاء للأصلح Survival of the fittest . والحق أن اختبار هذا التعبير ذاته يعكس طبيعة الجو الاجتماعى الذى ظهرت فيه النظرية . ففى النظرية التطورية الأصلية كما عرضها « تشارلس دارون » ، يتم ارتقاء الأنواع عن طريق ازدياد تكيفها مع البيئة ، وعن طريق امتزاج هذه الأنواع بعضها ببعض لتنشأ منها أنواع أرقى ، أى أن هناك طرقا مختلفة للتطور والارتقاء غير الصراع الدامى . ولكن اختيار صورة الصراع الطاحن ، وتصوير الطبيعة بأنها غابة من الوحوش المتصارعة ، ثم تفسير العمليات

الاجتماعية ذاتها على هذا النحو ، والاعتقاد بأن العلاقات الوحيدة التى يمكن تصورها بين الأفراد هى المعارك الدامية التى يبقى فيها « الأقوى » — هذه الصورة ذاتها تعبر عن نظرة خاصة إلى المجتمع وإلى ما ينبغى أن يسوده من علاقات : فالمجتمع الصناعى فى أوائل القرن التاسع عشر لم يكن يعترف بمبدأ التعاون المتبادل ، بل كان يقوم على الصراع العنيف الذى يُترك فيه الأضعف ليفنى أو يسحق فى تلك الحلبة الدامية ، المسماة « بحرية المنافسة » . وكان البقاء فى ذلك المجتمع بالفعل للأصلح — ولكن أى نوع من الصلاحية هذه ؟ إنها القدرة على التكيف مع بيئة قاسية لا مكان فيها للصفات الإنسانية ، ولا مجال فيها لقيم الأخلاق أو الجمال أو الحق ، بيئة يتفوق فيها أصحاب الأذهان العملية الصارمة ، الذين يفتقرون إلى الذكاء وإلى الثقافة ، ولكنهم مع ذلك هم « الأصلح » فى هذا الجو الاجتماعى الخاص . وإذن فقد كانت التفسيرات التى شرحت بها نظرية التطور على يد « هربرت سبنسر » ترتبط بطبيعة النظم الاجتماعية القائمة عندئذ ارتباطا وثيقا ، وتدعم ذلك الفهم الخاص للحرية ، السائد فى عصر لا يعترف بالحرية إلا للأقوياء ، أعنى الأقدر على استغلال الآخرين .

* * *

مذاهب الحرية المنظمة :

أكد أنصار مذهب الحرية المطلقة أن بين الفرد وبين تدخل المجتمع — ممثلا فى الدولة — تضادا أساسيا . والمسألة لا تحتمل الجمع أو التوفيق بين الأمرين : فإما أن يكون الفرد حراً ، أو يكون للدولة إشراف عليه . والحرية الصحيحة هى تلك الحرية الطبيعية .

وضد هذا الرأى ، يؤكد أنصار مذهب الحرية المنظمة أن التنظيم الذى يقوم به المجتمع ، أو الدولة ، هو الأساس الأول لقيام الحرية ، وأن التدخل

المستنير هو الضامن الوحيد لها . فكيف يبرر أنصار هذا المذهب رأيهم عقليا ؟

يشيع بين الناس معنى عام للحرية ، يستخدم فى مجال السياسة والاقتصاد ، بل فى مجال التفكير الفلسفي ذاته ، فيه يكون قوام الحرية هو قدرة الإنسان على أن يسلك من تلقاء ذاته ، دون أن يقع عليه أى ضغط خارجي . وعلى هذا المعنى العام يرتكز أنصار مذهب الحرية المطلقة . ولكن أول ما يلاحظ على هذا المعنى أنه سلبى تماما : فالحرية فيه هى « غياب الضغط « وانعدام » الإكراه . وهى ليست صفة محددة نسعى إلى اكتسابها ، وإنما هى حالة نصل إليها إذا استطعنا أن « نتجنب » أمورا معينة . ونلاحظ على هذا المعنى ثانيا أنه — رغم عموميته هذه — لا ينطبق على كل مجالات العلاقات البشرية . ففى العلاقات البسيطة ، كالعلاقة بين شخص وآخر ، يمكن أن يقال إننى أكون حرا إذا لم أخضع لرغبات الآخر رغما عنى ، وإذا وافقت عليها بارادتى ، وإذا كان سلوكى تلقائيا . كما يقال إننى أفقد حريتى إذا أكرهت على هذه الموافقة ولم يكن سلوكى تلقائيا . ولكنا إذا انتقلنا إلى علاقة اجتماعية أعقد وأوسع نطاقا ، وجدنا أن من المحال أن تكون الحرية فى السلوك التلقائى لكل فرد ، أو فى التوفيق بين آراء كلٍّ من الأفراد بطريقة مصطنعة ، بل ينبغى أن يوجد عنصر الطاعة للأوامر المشتركة ، والالتزام بالقيود العامة . فمن المحال أن تسير الأمور كما ينبغى فى جماعة كبيرة معقدة إذا تُرك كل فرد يتصرف تلقائيا ، دون أن يقع عليه أى ضغط من جانب الجماعة ، وإنما يتعين عليه أن يشارك فى الخطة الشاملة التى يُقصد بها تحقيق المصلحة العامة . وإذن فالفهم الشائع للحرية لا يصلح ، فى سلبيته ، إلا فى مجال ضيق ، هو مجال العلاقات الفردية ، وحتى فى هذا المجال ذاته قد يكون لنا أن نشك فى فهم للحرية يجعلها تنحصر فى « عدم » أداء أفعال معينة ، مع أن الحرية الصحيحة

هى التى تعيننا على السلوك الإيجابى ، لا على التخلص السلبى من القيود . وفيما عدا ذلك من المجالات ، ينبغى أن تنظم الحرية ، أعنى أن تكون لها قيود وقواعد ، وإلا انهارت من أساسها .

وهذه هى الدعامة التى يرتكز عليها أنصار مذهب الحرية فى ظل التنظيم : فالمجتمع الحديث ، فى تعقد علاقاته وتشابكها ، لا يمكن أن يُنظم إلا على أسس يسودها التعاون والتضافر نحو تحقيق أهداف مشتركة ، والحرية فى مثل هذا المجتمع لا يمكن أن تكون حالة فطرية تقدمها الطبيعة إلى الإنسان مباشرة ، بل إن قوامها سيطرة الإنسان على طبيعته وتنظيمه لها — فضلا عن سيطرته على الطبيعة الخارجية وإخضاعها لقوته . ومن هنا كان ذلك التضاد المزعوم بين حرية الفرد وبين سلطة النظام الاجتماعى واضح البطلان ، وكانت الحرية نتيجة تُكتسب بفضل هذا التنظيم ، لا فطرة طبيعية يحد منها التنظيم . ومن هنا أيضا كان ذلك التضاد الآخر الذى قيل بوجوده بين الحرية والمدنية تضادا زائفا بدوره : إذ أن الحرية ليست فى حالة الانطلاق الذى يسبق المدنية ، وليست فى الغيات السلبى لكل قيد ، وإنما هى صفة مكتسبة من الحياة المدنية ذاتها ، التى تزداد نجاحا فى تحقيق الحرية كلما ازدادت نظمها دقة وإحكاما . إن الحرية تُكتسب على الدوام ، ولا تُعطى تامة ، وهى فى حاجة إلى جهد كبير للمحافظة عليها .

فالمشكلة اليوم لم تعد فى قبول إشراف المجتمع على الأفراد أو عدم قبوله ، وإنما فى مدى هذا الإشراف ، الذى أصبح مرغوبا فيه على الدوام. وتتفاوت النظم تبعا لمدى دقة هذا الإشراف ، وتبعا للمجالات التى تترك للتنظيم الفردى . والاتجاه العام يسير نحو مزيد من التدخل بالتدريج ، على ألا يكون هذا التدخل غاشما يقصد منه تحقيق أهداف غير إنسانية .

وهذا يؤدى بنا إلى الحديث عن أكثر الصور تطرفا لمبدأ التنظيم الاجتماعى

هذا ـــ وهى صورة تقضى على الحرية قضاء تاما . تلك هى صورة « النظم المتسلطة régimes totalitaires » التى ظهرت بوجه خاص فى إيطاليا وألمانيا فيما بين الحربين العالميتين . ففى هذه النظم لا يعد الفرد إلا وسيلة من أجل غاية هى الدولة . والنوع الوحيد الذى يمكن تصوره للحرية هو أن يوفق الفرد بين إرادته وإرادة الدولة ، ويفنيها فيها تماما ، بحيث لا تتحقق ذاته إلا من خلال الدولة ذاتها . وفى هذه الحالة تتسلط الدولة على كل شىء ، وتتحكم فى كل مظاهر نشاط الإنسان ، وفى أدق تفاصيل حياته ، ولا يصبح للفرد معنى إلا من حيث هو كائن سياسى يحقق للدولة أهدافها .

وقد يهون الأمر لو كانت الدولة فى هذه الحالة تستهدف رفاهية أفرادها وترمى إلى رفع مستواهم المادى والمعنوى ، ولكن الذى يحدث بالفعل هو أن الدولة فى هذا اللون من التفكير تعبر ـــ فى أغلب الأحيان ـــ عن إرادة فرد واحد ، يسعى إلى تحقيق أحلام التوسع والعدوان المسلح ، ويتجاهل المطالب الضرورية للناس ، ليستبدل بها مطالب زائفة لا يسعى الناس إلى تحقيقها إلا مكرهين أو مخدوعين . ومن هنا كانت هذه الطريقة فى التفكير ، وفى فهم العلاقة بين الدولة والفرد ، هى السبب المباشر فى كثير من الشرور التى انتابت البشرية ، كالحروب والاضطهادات .

ليس هذا إذن هو النوع السليم من التنظيم ، بل إن ما يحدث فى هذه الحالة هو أن تتسلط الدولة على إرادات أفرادها تسلطا تاما ، ولا تنظر إلى شخصية الإنسان إلا على أنه وسيلة ، لا غاية ، وهذا فى الحق أخطر فهم للتنظيم الاجتماعى ـــ وهو فهم يقضى على الحرية تماما .

فالدعوة إلى إيجاد نوع من التنظيم الاجتماعى لا تعنى على الإطلاق تحكما تاما ، تفرضه سلطة مستبدة ، فى الأفراد ، وإنما تعنى إشراف المجتمع على العلاقات المختلفة فى داخله ، ورعايته لمصالح الضعفاء ، وحمايته لهم من استبداد

الأقوياء وطغيانهم . وهذا النوع هو الذى ينمى الحرية ويرعاها ، وفى ظله يستطيع كل فرد فى المجتمع أن يمارس قدراته على نحو إيجابى ، دون أن يطغى فى ذلك على الآخرين ، أو ينال منهم — بقوته — حقا غير مشروع .

* * *

على أن الحرية المنظمة قد واجهت طوال تاريخها خصوما عديدين . هؤلاء الخصوم يعترفون بأن مبدأ التنظيم لا يقصد به فى هذه الحالة التسلط التام على إرادة لأفراد والتحكم الكامل فى سلوكهم ، ومع ذلك فهم يعترضون على تنظيم المجتمع أو تخطيط سياسته ، ولهم فى ذلك حجج متباينة .

ولنتحدث عن مثل حديث من أمثلة الاتجاه إلى نقد الإشراف أو التنظيم الاجتماعى بوصفه مؤديا إلى الحد من حرية الأفراد . ولدينا لهذا الاتجاه ممثل متطرف ، هو « فريدرش هايك » الذى يعد من المفكرين القلائل الذين ظلوا يدافعون عن مبدأ « دع الأمور تسير فى مجراها Laissez faire » حتى أواسط القرن العشرين ! والحق أن مثل هذا النوع من التفكير يبدو مضحكا فى عصرنا هذا ، إذ أن أشد أعداء التنظيم والتخطيط لا يدفعون عن الحرية اليوم بنفس الطريقة التى كان يدافع بها عنها آدم سمث ، بل يحاولون أن يتأقلموا — ولو فى الظاهر — مع الظروف الجديدة التى تمر بها مجتمعاتنا الحالية . أما فريدرش هايك فهو — كما قلت — من القلائل الذين يتمسكون بأخطاء الماضى . فلنتأمل إذن على أى نحو يدافع شخص عن مبدأ « دع الأمور تسير فى مجراها » فى القرن العشرين .

ينقد فريدرش هايك فكرة التنظيم أو التخطيط نقدا مفصلا فى فصول مختلفة من كتابه « الطريق إلى العبودية » [١] . ولنلخص هنا أهم عناصر هذا النقد ، ثم نعرض ردودنا على مزاعمه .

---

(١) Friedrich A . Hayek : The Road to Serfdom , University of Chicago Press . 1944 .

فالتنظيم أو التخطيط يعنى توجيه نشاط المجتمع كله نحو هدف واحد . وهذا الهدف يختلف حقا من نظام إلى آخر ، أو من دولة إلى أخرى ، ولكن فى كل الحالات التى تسودها فكرة التخطيط ، ينظم المجتمع بأسره ، وبكل موارده ، تبعا لهذا الهدف الواحد ، ولا يعترف بمجالات مستقلة يكون للأهداف الفردية الغلبة فيها .

على أن توجيه كل مظاهر نشاطنا تبعا لخطة موحدة ، يفترض مقدماً أن تكون كل حاجاتنا قد قُدرت ، وأعطيت لها مكانة معينة فى سلم القيم ، على نحو يمكّن من التفضيل بينها كلها ، واختيار الأصلح منها وإيثاره على الباقين ، وتوجيه سائر قدراتنا لتحقيق هذا المطلب الأساسى .

ويؤكد « هايك » أن الإنسان لا يمكن أن يكون لديه سلم شامل للقيم كهذا ، ومن المحال أن يستوعب أى ذهن تلك الكثرة الهائلة من الحاجات المختلفة على النحو الذى يطلب تحقيقه فى النظام التخطيطى : فأى إنسان ، مهما عظمت قدرته لا يستطيع أن يختبر إلا مجالا محدوداً ، ولا يشعر إلا بعدد محدود من الحاجات ، وبالتالى لن تكون مفاضلته شاملة على النحو المرغوب فيه .

ويدافع « هايك » عن مبدأ « دع الأمور تسير فى مجراها » ضد النقد الذى يوجه إليه ، والقائل إن أساس هذا المبدأ ينطوى على نوع من الأنانية ، والخوف من تنظيم المجتمع لمطالب الناس وأهدافهم ، والحرص على أن يسعى كل فرد إلى تحقيق مصلحته الخاصة دون أن يعوقه فى ذلك عائق — يدافع عن هذا الرأى قائلا إن أساسه مخالف للأنانية ، ولا شأن له بها ، وإنما هو يبنى — بكل بساطة — على الإيمان بأن أحكامنا التقويمية مختلفة بالضرورة ، ويستحيل أن تصل إلى الوحدة الشاملة ، وأنه ينبغى بالتالى أن يسمح للفرد — خلال حدود معينة — بأن يسعى وراء تحقيق قيمه وتفضيلاته الخاصة ، لا أن

يخضع لقيم وتفضيلات شخص آخر . فالفرد — فى مجالات متعددة — هو الحكم النهائى الذى يحدد مطالبه .

فإن قيل إن المجتمعات ، قد عرفت دائما غايات اجتماعية ، بجانب الغايات الفردية ، وأن هذا ينطبق حتى على أشد المجتمعات نزوعا إلى الفردية ، كان الرد على ذلك أن مثل هذه الغايات التى تبدو اجتماعية فى ظاهرها ، هى فى حقيقة الأمر غايات فردية اتفقت فيما بينها ، أو هى غايات اتفق الأفراد بمحض إرادتهم على المساهمة فى تحقيقها ، نظرا لما يؤدى إليه هذا الاتفاق من إعانتهم على تحقيق رغباتهم . وهكذا ينبغى أن يقتصر العمل المشترك — فى رأيه — على المجالات التى يتفق الناس بمحض إرادتهم ، على المساهمة فى تحقيق غايات مشتركة — وقد تكون هذه الغايات المشتركة فى نظر كل منهم وسيلة لتحقيق مطالب تختلف عن تلك التى تحققها لدى الآخرين .

وبهذا المعنى لا تكون الدولة سوى تنظيم يهدف إلى تحقيق مثل هذه الغايات المشتركة التى يتفق عليها الأفراد بمحض إرادتهم . غير أنها رغم قوتها واتساع نطاقها ، ليست سوى تنظيم واحد وسط تنظيمات أخرى متعددة ، ولها حدودها الخاصة ومجالها الضيق الذى لا يزاحم غيره من المجالات . فالدولة لا تتدخل إلا فى المجالات التى يُتفق عليها اتفاقا إراديا عاما ، أما حين يكون الاتفاق غير عام ، فينبغى على الدولة أن تكف عن التدخل ، ولا تحاول الاكتفاء برأى جماعة وكبت حرية جماعة أخرى . فالأفراد أدرى بمصالحهم ، ولن يستطيع شخص أن يعرف ظروفهم ويكيف أفعالهم تبعا لهذه الظروف خيرا من الأفراد أنفسهم ، ومن هنا كان المثل الأعلى للمجتمع فى نظرهم هو ألا يتدخل فى سلوك الأفراد وتصرفاتهم إلا على أدنى نحو ممكن ، إذ أنه « كلما اتسع نطاق التنظيم القانونى للدولة ، ضاق نطاق التصرف الحر للأفراد » .

* * *

والحق أن التجارب المتعددة التى مرت بها البشرية منذ بداية عهد التصنيع حتى وقتنا الحالى ، تجعل من نقد هذه الآراء المتطرفة أمرا يسيرا . فلسنا بحاجة إلى جهد كبير لنثبت قيمة التنظيم والتخطيط فى المجتمع الحديث ، وخاصة لأن هذا المجتمع نفسه قد سار فى طريق التنظيم دون أن يعبأ بآراء المعترضين ، بعد أن هدته تجربته العملية إلى هذا الطريق السليم .

وأول ما نلاحظ على رأى « هايك » ، هو أن اعترافه باستحالة اهتداء الفرد إلى سلم شامل للقيم ، مبنى هو ذاته على أساس فردى ، بينما الواقع أن سلم القيم هذا ، فى المجتمع الذى يتخذ من التخطيط منهاجا ، لن يكون من عمل فرد واحد ، ولا مجموعة خاصة من الأفراد ، ولن يخضع للرغبات أو الحاجات الخاصة . فلم يقل أحد — كما زعم هايك — إن تنظيم حاجات المجتمع وترتيبها فى سلم متدرج ، وإيثار الأعلى فى سلم القيم هذا على الأدنى ، سيكون من عمل فرد واحد ، أو حتى مجموعة خاصة من الأفراد ، وإنما هو من عمل المجتمع كله ، إن جاز هذا التعبير ، والوسائل المتبعة فيه ، بعيدة كل البعد عن النزوات أو الرغبات الشخصية ، إذ أن المنهج العلمى الموضوعى قادر على أن يتعرف على رغبات المجتمع بطريقة سليمة ، ويفاضل بينها على نحو لا مجال فيه للهوى أو التحيز .

والحق أن كل تخطيط وتنظيم يفترض مقدما وجود منهج علمى يعتمد عليه . بل إن فى وسعنا أن نقول إن فكرة التخطيط ذاتها تعنى الإيمان بالعلم وبقيمته . والفارق بين المجتمع الذى يسير فى طريق منظم مرسوم ، وبين المجتمع الذى « يدع الأمور تسير فى مجراها » هو الفارق بين الإيمان بالعلم وبالمنهج العقلى فى الحياة وبين إهمال العلم والحط من شأن العقل أو فقدان الثقة به .

ومن ناحية أخرى ، فإن التعرف على رغبات المجتمع يستحيل بالفعل إذا

لجأنا إلى أفراده واستشرنا كلا منهم على حدة ، بل إن تعقد المجتمعات الحديثة يجعل ذلك أمرا مستحيلا . والطريقة السليمة فى هذه الحالة هى التعرف على آراء أفراد المجتمع بطريقة نيابية ، أى عن طريق استشارة عدد محدود من الأفراد الذين يمثلونهم تمثيلا صحيحا ، ويعبرون عن هذه الحاجات والرغبات تعبيرا دقيقا .

ولا شك أن من المستحيل ، حتى فى حالة التمثيل النيابى ، الوصول إلى اطراد تام بين رغبات جميع أفراد المجتمع . ومع ذلك ، فهذا لا ينفى أن من الممكن الاهتداء إلى تجانس يكاد يكون تاما بين رغبات وحاجات الجزء الأكبر من المجتمع ، أى الجزء الذى يمر فى حياته بظروف متشابهة . فإذا كنا بصدد بحث حالة الريف ، فلا شك فى أن الأغلبية العظمى من سكانه لهم مطالب متشابهة ، نظرا لتشابه أحوالهم من حيث ضآلة المورد والحاجة إلى الخدمات الثقافية والصحية والاجتماعية . وفى هذه الحالة يكون من العبث أن نهتم بمطالب الأقلية الثرية ونتجاهل مطالب الأكثرية الساحقة . أما إذا ترك كل فريق ليتصرف بحرية ، فلا شك فى أن الأقلية ، بما لديها من قوة ونفوذ ، تستطيع أن تنفذ مطالبها وتكبت مطالب الباقين . ومن هنا كانت فائدة التخطيط ، من حيث أنه يبحث عما فيه صالح المجموع أو الأغلبية العظمى ، بطريقة علمية أساسها الإيمان بالعقل والتفكير الموضوعى ، لا الأنانية الفردية ولا الأثرة الطائفية .

والأمر الذى لا ينبغى أن يغيب عن الأذهان ، هو أن فكرة التخطيط ذاتها تفترض فى القائمين به شروط العلم ، والموضوعية . وحين تتولى الدولة رسم الخطة الموجهة فى هذا التنظيم ، فالمفروض بطبيعة الحال أن تكون الجماعة الحاكمة فيها ممثلة للأغلبية الكبرى من الشعب تمثيلا صحيحا ، وأن تتخذ لنفسها من الأهداف ما يتخذه المجتمع لنفسه ، فلا تفرض عليه توجيهات

باطلة ، أو تدفعه إلى طرق يأبى السير فيها لو ترك له الاختيار .

وعلى هذا الأساس يمكن الرد بسهولة على القائلين إن اتساع نطاق التنظيم القانونى للدولة يُضيق نطاق التصرف الحر للأفراد . فالخطأ الأكبر فى هذا الفهم للأمور هو فيما ينطوى عليه من اعتقاد بوجود تضاد بين الدولة وبين أفراد المجتمع . وقد يكون الاعتقاد بالتضاد هذا راجعا إلى الظروف الخاصة للدول التى تطبق فيها هذه الآراء ، إذ تكون الدولة فى هذه الحالة ممثلة لمصالح أقلية ضئيلة فى أغلب الأحيان ، فيكون التعارض بينها وبين الأغلبية طبيعيا . أما الدولة التى تتوافر فيها كل شروط التخطيط السليم ، فلن تكون إلا تلخيصا مركزا لأفراد المجتمع ، وبالتالى لن تكون قوانينها إلا مرآة صادقة لحاجات هؤلاء الأفراد ومطالبهم . فإذا ضمن تمثيل الدولة للأفراد تمثيلا صحيحا ، وإذا اتُّخذت الإجراءات الكفيلة برقابة الشعب لممثليه على الدوام ، فعندئذ يصبح التعارض بين قوانين الدولة ورغبات الأفراد أمرا لا معنى له .

* * *

إن التنظيم والتخطيط ضرورة أساسية للمجتمع الصناعى ، ولكنه لا يحل محل الحرية أو يقضى عليها ، بل هو يضمن الحرية ويدعمها ، وإن كان يضفى عليها صورة جديدة . فإذا فُهمت الحرية فهما إيجابيا وأصبح قوامها العمل والإنتاج ، لا التخلص السلبى من الالتزامات ، فعندئذ يصبح التخطيط شرطا من شروطها الأساسية .

إن طبيعة الحياة فى المجتمع الصناعى هى التى تحتم هذا الفهم للحرية فى ظل التنظيم : فهو مجتمع معقد ، العلاقات فيه متشابكة ومتداخلة ، إذا تركت لتسير فى مجراها الطبيعى دون تدخل توجيهى لأدى ذلك إلى خلل المجتمع وفساده . وهو مجتمع تخلق فيه قوى جبارة إذا استحوذ عليها القليلون لأمكنهم أن يستعبدوا بها الكثيرين — وطبيعة الحياة فيه ، إذا تركت دون

تدخل ، تؤدى إلى تراكم القوة ، والثروة ، والنفوذ ، فى أيدى أفراد قلائل يستطيعون التحكم فى الباقين دون عناء . ولو كان تفوق الآخرين راجعا إلى ميزات طبيعية فيهم لهان الأمر ، ولكنهم لا يتفوقون إلا لأن المجتمع الصناعى يتيح للقوى ، إذا ترك حرا ، أن يزداد قوة ، وللضعيف ، إذا ترك دون حماية ، أن يزداد ضعفا . فإن كان الفارق بينهما مصطنعا ، أعنى راجعاً إلى طبيعة العلاقات فى المجتمع ، كان من الضرورى إعادة تنظيم هذه العلاقات على أساس سليم ، وهذا ما يتولاه التخطيط . ولكن ها هنا مسألة فى حاجة إلى مزيد من التفصيل ، وهى : ما هى العلاقة الحقيقية بين الأفراد بعضهم وبعض ، وما قيمة الفرد بالنسبة إلى المجموع فى مثل هذا المجتمع ؟

تلك المسألة هى ما يجيب عنه الفصل التالى .

الفرد والمجتمع

فى المجتمع الصناعى تتخذ مشكلة الفرد والمجموع صورة جديدة ، وتغدو من المشاكل الملحة التى تدور حولها أعنف المناقشات ، وتظهر بصددها أشد الآراء تعارضا . ذلك لأن الإنتاج يتخذ فى ذلك المجتمع صبغة تعاونية بالضرورة . ومن المحال أن يتصور مجتمع صناعى يكون الفرد فيه ، أو المجموعات الخاصة من الأفراد ، هو أساس الإنتاج . فالفردية قد تُتصور فى المجتمع الزراعى ، إذ يمكن أن يكتمل الإنتاج فيه بمجهود فرد أو جماعة خاصة من الأفراد . أما الإنتاج الصناعى فيبلغ من التعقد حداً يجعل من الضرورى تحقيق تعاون تام فيه . وأبسط نوع من أنواع الإنتاج الصناعى يمر بمراحل معقدة ، ابتداء من المادة الخام حتى السلعة المصنوعة ، يتحتم فيها تعاون مجموعات كبيرة من الأفراد تعاونا وثيقا .

وإذن ، فتداخل الفرد فى المجموع ضرورة لا مفر منها فى أى مجتمع صناعى . وهنا تثار المشكلة الفلسفية والحضارية بأعنف صورها : فماذا يكون موقف الفرد من هذا المجموع الذى يندمج فيه ؟ وهل يُقضى على فرديته ، وتضيع أصالته ، بعد أن تغلغل هو فى المجتمع وتغلغل المجتمع فيه إلى هذا الحد ؟ وما هو مصير الشخصية الإنسانية العميقة بعد هذا التداخل بينها وبين المجتمع ؟ هل يختفى عنصر العمق فيها لتعيش كلها على السطح الخارجى ، وترتبط بالباقين فى علاقات شكلية سطحية فحسب ، ويصبح الإنسان جزءا لا معنى له وسط آلة ضخمة هائلة تتجاوزه إلى أقصى حد ، هى ما يسمى بالمجتمع الصناعى ؟

تلك إحدى المشكلات الاساسية التى واجهتنا بها الحضارة الصناعيه

الحديثة ، بل ربما كانت كبرى هذه المشكلات . وارتباطها بالمشكلة السابقة ــ مشكلة الحرية والتنظيم ــ ارتباط وثيق . إذ أن القائلين « بترك الأمور تسير فى مجراها » هم الذين يؤكدون أن شخصية الإنسان تتعرض للتضاؤل فى المجتمع الصناعى ، وأن طبيعة هذا المجتمع تقضى على كل عمق فى تلك الشخصية ، فينبغى إذن أن نقلل من التدخل والتنظيم إلى أدنى حد ممكن . والقائلون بأن الحرية لا تتصور إلا فى ظل التنظيم ، يؤكدون بعكس ذلك أن شخصية الإنسان قد ازدادت فى العصر الصناعى عمقا ، وكل ما فى الأمر أن تنظيم العلاقات الاجتماعية فى هذا العصر ضرورى لكى تتحقق كل النتائج المرجوة منه .

قيمة الفرد فى عصر الآلة :

أهم ما يميز طبيعة العمل الاجتماعى فى عصر الصناعة ، صفة التخصص . وكلما ازدادت حياتنا تعقدا ، ازداد التخصص وتقسيم العمل دقة . وهذه الظاهرة لا تقتصر على مجال الاقتصاد وحده ، بل هى تمتد إلى مجالات السياسة والإدارة والعلم . ومع ذلك ، فبينما أصبح هذا التخصص أمراً مقبولا فى سائر الميادين ، بعد أن وضح للجميع أن التخصص فى العلم مثلا قد أتى بأحسن النتائج على العلم وعلى الإنسان ذاته ، فإن هذه الصفة قد وجدت من ينتقدها فى ميدان العمل الاجتماعى ، ومن يعيب على المجتمع الحديث روح التخصص المفرط فيه .

ففى رأى كثير من المفكرين (وهؤلاء سنعرض لهم أمثلة فيما بعد) أن تقسيم العمل يحط من قدر الشخصية الإنسانية ، وأن الإنسان كان فى العهود السابقة على عهد التخصص المفرط هذا ، يكتفى بعمله الخاص ، أو بعمل المجموعة المحيطة به مباشرة ، والتى تربطه بها علاقات شخصية ، وكان تبعا لذلك مستقلا عن غيره ، مكتفيا بذاته ، بينما أصبح فى عصرنا الحالى مجرد جزء

ضئيل من جهاز ضخم يتم به الإنتاج الاجتماعى ، فلا هو شاعر بذاته و بقيمة الدور الذى يؤديه ، ولا هو معتمد على نفسه ، أو على مجهوده الخاص فى حياته . فالإنسان الحديث فى حالة عبودية بالمعنى الصحيح : إنه يشعر دائماً بالحاجة إلى الآخرين ، وبأنه عالة عليهم ، ولا يستطيع أن يتصور نفسه مجرداً عن الجماعة المحيطة به ، فقيمته الوحيدة إنما تنحصر فى كونه جزءاً منهم فحسب ، وهو بدونهم لا يساوى شيئا . وهكذا فقدت شخصية الإنسانية أهم عناصرها : فقدت عنصر العمق ، واكتفت بكل ما هو سطحى ، وأصبحت لا تجد نفسها إلا فى الخارج ، وفيما حولها فحسب .

فإذا قلنا إن طبيعة الحياة فى هذا المجتمع الصناعى قد علمت الإنسان فضيلة التضامن والتعاون ، كان رد هؤلاء المعترضين هو أن التضامن فضيلة « القطيع » . فالإنسان يحتاج إلى التضامن الكامل والتعاون والوثيق لأنه عاجز عن أن يحقق لنفسه ، بقواه الخاصة ، شيئا . والحق أن التضامن — فى رأيهم — هو بهذا المعنى دليل على العجز والقصور ، وليس فضيلة على الإطلاق . إن الأفراد فى مثل هذا المجتمع متشابهون كلهم ، قاصرون كلهم ، فليس أمامهم إلا أن يتعاونوا ، لأن سطحيتهم تؤدى بهم جميعا إلى السير فى نفس الطريق .

نقد الحضارة الصناعية عند الكتاب المعاصرين :

أوضحنا من قبل الاتجاه العام الذى يسير فيه ناقدو الحضارة الصناعية ، والصورة العامّة للنقد الذى يوجهونه إليها . ولكن ، قد يظن المرء أن هذه الآراء لا تذيع إلا على نطاق ضيق ، وأن القائلين بها فئة قليلة ، ضئيلة الشأن ، من الكتاب . ولكن الحق أن صدى هذه الآراء لا زال يتردد حتى أيامنا هذه

بقوة ، وسوف نذكر فيما يلي أمثلة مفصلة لكتاب معاصرين معروفين ، هاجموا كلهم الحضارة الصناعية الحديثة على أساس أنها تحط من قدر الإنسان.

* * *

١ — فالكاتب والمفكر الأسبانى المشهور « أورتيجا إى جاسيه Ortega Y Gasset » يقول فى كتابه « ثورة الدهماء » :

« علينا أن نعترف بحقيقة واضحة ، سواء أكنا نعدها خيراً أم شراً — حقيقة لها أهمية عظمى فى الحياة العامة لأوروبا فى عصرنا الحالى ، هى أن الدهماء أصبحوا يملكون زمام السلطة الاجتماعية كاملا . ولما كان الدهماء — تبعا لتعريفهم — ليسوا ممن ينبغى عليهم أن يوجهوا حياتهم الشخصية بأنفسهم ، ولا يستطيعون ذلك ، ناهيك بحكم مجتمع بأسره ، فإن معنى هذه الحقيقة هو أن أوروبا تعانى من أشد نكبة يمكن أن تصيب الشعوب والأمم والحضارة . هذه النكبة قد حدثت فى التاريخ من قبل أكثر من مرة . وخصائصها ونتائجها معروفة ، وكذلك اسمها . فهى تسمى : ثورة الدهماء ... » .

وهو يؤكد وجود حالة نفسية تسمى « بالدهمائية » وهى حالة يمكن تعريفها حتى دون انتظار وجود أفراد يكونون كتلة من الدهماء . ففى وسعنا أن نحكم على فرد واحد بأنه من الدهماء أو ليس منهم . والدهمائية فى رأيه هى حالة كل من يعجز من أن يضع لنفسه قيما معينة على أسس معينة ، سواء أكانت هذه القيم خيراً أم شراً ؛ فهى حالة من يشعر أنه هو « والآخرون سواء » ولا يحس من جراء ذلك بأدنى قلق ، بل يستشعر السعادة إذ يرى نفسه مماثلا للآخرين من جميع الوجوه .

---

(١) The Revolt of the Masses, English Trans. New York 1932. pp. 11-15ff .

وهو يطبق رأيه العام على مجالات عدة . ففى ميدان السياسة ، لم تصل كتل الدهماء فى يوم من الأيام إلى درجة التحكم التي وصلت إليها اليوم . ومن هنا كان يشخص الموقف الحالى فى السياسة بأنه « ديمقراطية مفرطة Hyperdemocracy» .

وكذلك الحال فى الميدان الثقافى . فالكاتب حين يمسك بقلمه يضع فى ذهنه الدهماء وعقليتهم ، ويحاول أن يكتب لهم ، ويشعر بأنهم رقباء عليه . أى أن خصائص الدهماء هى التى تفرض نفسها فى هذا الميدان بدوره ، وهى تسحق فى طريقها كل ما هو ممتاز ، فردى ، رفيع .

بل إنه يصف العلم الحالى بأنه قد أصبح بدوره علما للدهماء ، فأهم ما يميز الحضارة الحالية هو العالِم . والعالِم هو الإنسان الذى يمثل هذه الحضارة خير تمثيل ، بل هو أرفع ما تعتز به هذه الحضارة . ولكن العلم سار فى طريق التخصص بالتدريج ، حتى أصبح كل عالم لا يجيد إلا علما واحدا ، بل فرعا ضئيلا من ذلك العلم ، وأصبح العلماء ، ومعهم الجماهير ، يحملون على كل محاولة لتوسيع أفق النظرة إلى الأمور . ومن شأن هذا الإفراط فى التخصص أن يجعل الأوساط من الناس قادرين على أن يكونوا علماء . بل إنه يؤكد أن العلماء الحاليين المتخصصين ، هم بالفعل من الأوساط ، إذ أن عملهم فى معظمه آلى ، والمنهج الذى يتبعونه هو نفسه آلى ، وما على العالم إلا أن يطبق هذه المناهج الآلية وهو مغلق على نفسه أبواب ذلك الفرع الضئيل الذى تخصص فيه ، وكأنه نحلة تعجز عن الخروج من خليتها . ومثل هذا الشخص لا هو بالعالم ولا هو بالجاهل : فهو عالم فى ميدانه الخاص ، وجاهل فى بقية الميادين . ومن هنا دعا إلى إيجاد التوازن بين التخصص والعلم ، حتى يعود « الإنسان المثقف » مرة أخرى — وهو الإنسان الذى قل عدد أفراده فى الوقت الحالى عن عددهم فى عام ١٧٥٠ مثلا .

(ولا تفوتنا هنا ملاحظة عابرة ، هى اختيار السنة التى أشار إليها أخيرا ،

أعنى ١٧٥٠ ، وهى التاريخ المحدد لظهور الانقلاب الصناعى — ولهذا الاختيار دلالته العميقة ، من حيث أنه يحمّل العصر الصناعى تبعة النقص الثقافى الذى أصبحنا — فى رأيه — نعيش فيه) .

* * *

٢ — ويحدثنا فيلسوف آخر ، هو كارل ياسبرز Karl Jaspers فى الموضوع نفسه فيتناول بالتحليل أثر التنظيم الفنى والصناعى الحديث فى كيان الفرد قائلا : « ولكن إن كان من الضرورى فى آخر الأمر .. أن يتحول كل شىء إلى إشباع الحاجات العاجلة وحدها ، وإلى الاستهلاك والتبادل ، وإذا ما أصبح المسكن ذاته يشيَّد بطريقة آلية ، و لم يظل فى العالم المحيط بالفرد روح ، و لم يعد العمل سوى مهمة يقوم بها الإنسان يوما بيوم .. فعندئذ يصبح الإنسان محروما من العالم بحق . فالإنسان إذ ينفصل عن أصوله ، ويحرم من التاريخ الواعى ومن كل اتصال فى وجوده الشخصى ، لا يمكن أن يظل إنسانا ..

ومع ذلك فالتنظيم الذى يحيل الإنسان إلى وظيفة يُقصد منها بقاء المجموع ، لا يمكنه أن يستوعب الإنسان كله من حيث هو فرد . ونحن لا نشك فى أن الإنسان يستطيع أن يعيش فى هذا النظام الآلى ، بفضل آلاف العلاقات التى يعتمد هو ذاته عليها ، والتى يساهم فى بنائها : ولكن يظل فى هذه العلاقات حداً لا كيان له — إذ يمكن أن يستبدل به غيره — فكأن وجوده وعدمه سواء ..[١] » .

ويمضى باسبرز فى حملته على عصر الآلة الذى نعيش فيه ، فيقول فى موضع آخر : « إن الجهاز الهائل المنظم للحياة إذا جعل من الإنسان مجرد وظيفة ، قد

---

(١) Karl Jaspers : La situation spirituelle de notre èpoque . (Trad . Fran Paris 1951 . p.p. 52 -53 .

فصله عن المضمونات الحيوية الأساسية التى كانت تحيط بالإنسان من قبل فى صورة التقاليد . ومن هنا قيل إن الناس أصبحوا مبعثرين هنا وهناك كذرات الرمال .. وليس فى وسع الإنسان أن يتابع إلا أعمالا قريبة المدى . وهو يجد لنفسه مهمام متفرقة ، ولكنه لا يهتدى إلى الاتصال فى الوجود . وهو يؤدى عمله بكفاءة ثم ينفصل عنه فيما بعد ، وقد يكرر مهمة معينة بطريقة واحدة لمدة معينة من الزمن ، ولكنه لا يستطيع أن يبعثها من أعماقه ، ويجعل منها عمله الخاص . فلم يعد فى وسع الإنسان أن يجد فى العمل وسيلة العلو بوجوده الذاتى . والماضى لا قيمة له ، وإنما الحاضر المباشر وحده هو الذى يهم . فالسمة الأساسية فى هذه الحياة هى النسيان .. وإذ يرتبط الإنسان بأقرب الأهداف المباشرة ارتباطا ضروريا ، فإنه لا يعود قادرا على أن يمتد بنظره إلى الحياة فى مجموعها .

ومنذ اللحظة التى يقاس فيها الإنسان بقدرته على الإنتاج ، فإن الفرد من حيث هو فرد ، يفقد أصالته . ولا يعود هناك شخص لا يستغنى عنه .. ويبدو العالم منتقلا بالضرورة إلى أيدى أوساط الناس ، أعنى أولئك الذين يعيشون بلا مصير ، وبلا ميزات خاصة ، والذين فقدوا إنسانيتهم الحقيقية .

وإن كل الأمور لتدل على أن الإنسان ، إذ غدا موضوعيا ، مقتلعا من جذوره ، قد فقد ما هو أساسى فيه . فهو لم يعد يستطيع أن ينفذ إلى شفافية وجوده الذاتى .. وهو إذ يحيا يوما بيوم ، لا يعود لديه أى هدف يتجاوز عمله المباشر ، فيما عدا رغبته فى أن يحتل خير مركز ممكن فى الجهاز الآلى الضخم .[١] .

* * *

(١) Id . p .p . 60 - 63 .

٣ — ويواصل مفكر آخر ، حاز جائزة نوبل للسلام ، ولقى فى أوساط معينة تقديرا كبيرا رفعه إلى مصاف القديسين ، هو ألبرت شفيتزر Albert Schweizer — يواصل تشخيص العصر الصناعى الحديث ، فيقول سائرا فى الاتجاه نفسه :

« إن الخطر الأوسع انتشارا من بين الأخطار التى جلبها التقدم المادى على المدنية ، هو أن الناس قد أصبحوا ، بفضل الانقلابات التى حدثت فى ظروف حياتهم ، فاقدين للحرية بعد أن كانوا أحرارا . فذلك النمط من الإنسان ، الذى كان من قبل يزرع قطعته الخاصة من الأرض ، قد أصبح عاملا يدير آلة فى مصنع ، والصناع اليدويون والتجار المستقلون قد أصبحوا موظفين ، وبذلك يفقدون تلك الحرية الأولية التى يتمتع بها الإنسان الذى يعيش فى بيته الخاص ، ويجد نفسه على صلة مباشرة بأمه الأرض . وفضلا عن ذلك ، فإنهم يفقدون ذلك الشعور العميق المتصل بالمسئولية ، وهو الشعور الذى يحس به أولئك الذين يعيشون من عملهم الخاص . فأحوال وجودهم إذن ليست أحوالا طبيعية ، وهم لا يعودون يواصلون كفاحهم فى الحياة فى ظل تلك العلاقات المعتادة التى يستطيع المرء فيها أن يحسن مركزه بإزاء الطبيعة أو بإزاء أقرانه المنافسين له ، وإنما يرون أنفسهم مدفوعين إلى التجمع سويا ، وإلى خلق قوة يمكنهم بها أن يضمنوا لأنفسهم أحوالا أصلح فى الحياة . وهكذا يكتسبون عقلية غير الأحرار من الناس ، وهى العقلية التى لا تعود تتأمل المثل العليا للمدنية بوضوح كاف ، وإنما تشوه هذه المثل حتى تتمشى مع جو الصراع المحيط بها .

ونستطيع أن نقول إننا قد أصبحنا غير أحرار فى ظل هذه الظروف الحديثة . ومن جيل إلى جيل ، بل من عام إلى عام ، نجد لزاما علينا أن نمضى فى صراع أشق من أجل الحياة .. لقد كُتب علينا الإرهاق فى العمل المادى أو

العقلى أو كليهما معا . ولم يعد لدينا الوقت الكافى لاستجماع أفكارنا أو ترتيبها . ولقد أصبحنا ، فى كل النواحى ، ضحايا لظروف الاعتماد على الغير ، وهى الظروف التى لم تعرف من قبل أبداً بمثل هذه العمومية والقوة.وإن التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، التى تزداد كمالا على الدوام ، لتخنقنا بقبضتها بالتدريج . والدولة بتنظيمها الذى يتزايد صرامة ، تسيطر علينا بصورة تزداد إصرارا واشتمالا . وإذن فوجودنا الفردى تنحط قيمته من جميع نواحيه ، وأصبح من الصعب على الإنسان ، أكثر من أى وقت مضى ، أن يصبح شخصية .» (١)

* * *

تلك نماذج متفرقة لمفكرين مشهورين ، اتفقوا جميعا على إدانة العصر الصناعى الحديث لأنه يحط من قدر الإنسان ، أو يقضى على عنصر العمق فى شخصيته ، أو يُعلى مكانة أوساط الناس ، ويغلِّب الدهماء على الممتازين .

هذا النمط الفكرى يشوه طبيعة الحضارة الصناعية الحديثة تشويها تاما . وهو فى الحق إما مخدوع ، أو خادع . فهو قد يكون مخدوعا لأنه يتصور إمكان الرجوع إلى أحوال للحياة تجاوزها الإنسان فى عصره الحاضر ، وتخطاها بمراحل لا يمكن تجاهلها . وهو قد يكون خادعا لأنه يشكك الإنسان فى حقيقة تقدمه ، ويحمل على العصر بأكمله ، دون أن يوضح الأسباب الحقيقية لشرور هذا العصر ، فيساعد بالتالى على التستر عليها .

ولكن ، لندع الأحكام العامة إلى موضع تال ، ولنناقش بالتفصيل آراء هؤلاء المفكرين .

إنهم جميعا يؤكدون أن شخصية الإنسان تتضاءل فى مجتمع يسوده تقسيم

---

(١) Albert Schweitzer : Civilisation and Ethics . 3 rd . ed . London 1946 - 11 - 15 ff -

وتنظيم دقيق للعمل . ذلك لأن الإنسان فى مثل هذا المجتمع لا يهتدى إلى ذاته الباطنة ، وإنما يضيع وسط الآخرين ، ولا يفهم من القيم إلا ما كان يحمل طابعا جماعيا ، أما القيم الفردية الباطنة فهى مجهولة لديه تماما . وأصحاب هذا الرأى يظنون أن شخصية الإنسان تزداد تأكيدا لذاتها كلما كانت مستقلة عما حولها . ولكن الحق أن من السذاجة أن نجعل من الاكتفاء الذاتى والاستغناء عن المجتمع معيارا يقاس به عمق شخصية الفرد . فلا شك فى أن تجانس العمل وبساطته فى المجتمعات التى سبقت عصر الحضارة الحديثة ، كان يصحبه دائما بساطة فى مطالب الحياة تؤدى إلى ضيق نطاق الشخصية . أما المجتمع الحديث ، حيث يزداد العمل تعقدا وتوسعا ، فتنشأ فيه مطالب وحاجات جديدة للإنسان على الدوام ، وبالتالى يتسع نطاق الشخصية بازدياد مطالبها وضروراتها فى الحياة .

فمبدأ التعاون فى ذاته ليس عاملا من عوامل القضاء على عنصر العمق فى الإنسان ، بل هو عنصر من عناصر ارتقائه . ولنصف إلى ذلك أن الشكل الخاص من التعاون والتداخل الذى يتميز به العصر الصناعى بعيد كل البعد عن أن يكون اندماجا من الأفراد فى قطيع واحد يسيرون فيه دون وعى منهم .

والحق أن من الضرورى أن نفرق بين نوعين من التعاون : فهناك تعاون قائم على أساس التشابه والتجانس التام ، وفيه يضطر الأفراد جميعهم إلى السير فى اتجاه واحد لافتقارهم إلى التفرد والأصالة ، ولأن سطحيتهم لا تمكنهم من السير فى طرق مستقلة . وهناك تعاون قائم على أساس الفردانية ، وعلى مبدأ التكامل فى نفس الآن ، وذلك هو نوع التعاون الذى يسود المجتمع الصناعى الحديث . ففى ذلك المجتمع يؤدى كل فرد وظيفة تخصص فيها ، وانفرد بها ، وأتقنها كل الإتقان ، فيفيد بها أفراد المجتمع بأكملهم ، ولكنه فى الوقت ذاته يستفيد من كل منهم فى ميدان تخصصه . أى أن الفرد يتميز بصفات خاصة

لا تتوافر فى غيره ، وفى الوقت ذاته لا تتصور حياته إن لم تكن متداخلة مع حياة الآخرين ، لأن عمله يتداخل مع أعمالهم ، وبدون التضامن الاجتماعى الشامل لا يمكنه أن يحقق لنفسه أى مطلب من مطالبه .

والحق أننا لو سألنا أصحاب النزعات الأرستقراطية ذاتهم عن المقياس الذى يعترفون به لعمق شخصية الإنسان ، لقالوا إن هذا المقياس هو عدم قابلية الفرد لأن يُستبدل به غيره . وهنا نلاحظ أن هذا المقياس يتحقق على خير وجه فى مجتمع تقسيم العمل . فالعمل الذى تخصص فيه كل فرد فى ذلك المجتمع ، والذى كرَّس من أجله حياته ، يستحيل أن يؤديه من يؤدى عملا آخر . أما المجتمعات السابقة ، مجتمعات الزراعة والإقطاع التى يتغنى بها أصحاب الآراء الأرستقراطية ، ففيها يؤدى كل فرد وظيفة مشابهة لتلك التى يؤديها غيره ، وبالتالى يمكن أن يُستبدل به أى فرد آخر . فمعيار عمق الشخصية لا ينطبق إذن إلا على الفرد من حيث هو عضو فى ذلك الجسم المعقد الهائل الذى يكوِّنه المجتمع الصناعى الحديث ، وكلما ازداد هذا المجتمع تعقدا ، وازداد التداخل بين أفراده ، كان ذلك أدعى إلى أن نأمل فى مزيد من العمق لشخصية الإنسان .

إن التضامن والتداخل بين الأفراد فى المجتمع الحديث ليس تضامنا آلياً كذلك الذى يسود المجتمعات المتجانسة ، بل هو يقوم على أساس من التغاير التام : فهو يفترض تنوع أعمال الأفراد وتباين قدراتهم ومواهبهم ، وتعقد حاجاتهم ومطالبهم . هو إذن ليس تعاوناً بين قطيع متجانس ، وإنما هو تعاون بين « أشخاص » لكل منهم قوامه الخاص .

وهذا يؤدى بنا إلى الحديث عن صفة « الدهمائية » التى يُقال إنها تسيطر على الجماهير فى العصر الصناعى . فإن كان المقصود هو أن هذا عصر الكتل الضخمة المتعاونة فى سبيل تحقيق أهدافها المشتركة ، فإنا نقر ذلك بلا شك ،

ولكن لا نرى فى هذا النوع ما يدعو إلى الحملة على العصر مطلقا ، إذ أن التعاون سبيل إلى تحقيق مزيد من المطالب والحاجات التى تعود على شخصية الإنسان فى نهاية الأمر بالعمق . ولا مجال للمقارنة بين هذا العمق وبين سطحية العصر الإقطاعى الفردى ، عصر النبلاء الوراثيين .

ويصل أصحاب هذا الرأى إلى قمة المغالطة حين ينتقدون التخصص فى ذاته ، ويدعون إلى عودة « النظرة التركيبية » إلى الأشياء ، مع أن من الحقائق البسيطة ، التى يعلمها كل من كوَّن لنفسه فكرة عامة عن طبيعة المنهج العلمى وطريقة تقدم العلم ، أن التخصص لا يقضى على العمق العلمى مطلقا ، إذ يطبق العالم على ميدان تخصصه — مهما كان ضيق نطاقه — كل ما توصل إليه العلم من مناهج دقيقة ، فضلا عن أن ذهن العالم يصبح — فى حالة اتباع كل العلماء لمبدأ التخصص — مركزا تتلاقى فيه أشعة نفَّاذة ، ترد إليه من سائر العلماء الآخرين كل فى ميدان تخصصه ، وبهذا يتيسر الوصول إلى حركة متبادلة بين التعميم والتخصيص ، ويستطيع العالم أن يكوِّن لنفسه نظرة تركيبية شاملة إلى عمله ، فى نفس الوقت الذى يكرِّس فيه جهوده لفرع ضئيل منه .

والمسألة ، كما يبدو لنا ، لا تحتمل جدلا كثيرا . فالفرد إما أن يقوم هو ذاته بكل شىء ، وعندئذ يخيَّل إليه أن شخصيته أصبحت عميقة ، إذ غدا مكتفيا بنفسه عن الآخرين ، مع أنه فى الواقع يكتفى بالسطح الخارجى للحياة ، ما دام نطاق قدرته ، التى تتوزع على كل الأعمال ، محدودا إلى أقصى حد — وإما أن يقوم هو ذاته بعمل محدود ، ولكنه متقن ، ثم يتضافر مع الآخرين ، فيقدم إليهم خبرته ويستفيد من خبرتهم فى مجالاتهم ، وهنا يكون العمق الحقيقى ، وفى هذه الحالة الأخيرة لا يعود للفلسفات الفردية المطلقة مجال .. ولا يعود لكلمات الاكتفاء الذاتى والتحرر من سيطرة الآخرين والتفوق على

« العامة » أى معنى .

مشكلة المساواة :

انتهينا فى تحليلنا السابق إلى أن الحضارة الصناعية الحديثة لا تُتصور فى ظل مبدأ الفردية ، وأن المجتمعات التى يسودها هذا المبدأ ليست أرفع من المجتمع الصناعى على الإطلاق ، بل إن الفردية فى هذه الحالة تصحبها سطحية ناشئة عن قصور الإنسان الضرورى من حيث هو فرد . فالتضامن والحياة الجماعية إذن صفة أساسية للمجتمع الحديث .

ولكن بعد إيضاح هذه الحقيقة ، علينا أن نجيب عن سؤال آخر هام يعرض للأذهان فى هذا المقام ، وهو : ماذا عسى أن تكون العلاقات بين الأفراد بعضهم وبعض فى هذا النظام الذى يحتم تعاونهم ؟ إن بينهم اتصالا وتداخلا ضروريا ... هذا صحيح ، ولكن هل يتساوى كل طرف فى هذه العلاقة المتعددة الأطراف ، والتى تقوم بين أفراد المجتمع الحديث ، أم ينبغى أن يوضع هؤلاء الأفراد فى سلم متدرج ، أى أن نجعل بعضهم فوق بعض درجات ؟

من المفكرين من يحملون على فكرة المساواة حتى فى هذا المجتمع المتشابك ، ويؤكدون أن المتفوق يجب أن يجنى ثمار تفوقه . فالناس بطبيعتهم غير متساوين . وكل محاولة لإيجاد نوع من المساواة بينهم تحتم الوقوف فى وجه سلوكهم التلقائى والحد من قدرتهم على إظهار مواهبهم الطبيعية ، أى أنها تستلزم الحد من حريتهم . ومن هنا كان الاعتقاد بأن اللامساواة نظام طبيعى مقدر ، ليس للإنسان إلا أن يمتثل له ، وبأن التفاوت فى الأرزاق — مهما كان كبيرا — أمر ينبغى التسليم به ، إذن أنه يناظر تفاوتا آخر فى القدرات والمواهب ، وهذا التفاوت الأخير ظاهرة طبيعية ترجع فى أصولها إلى كيان الأفراد وتركيبهم الباطن ذاته .

وهذا يؤدى بنا إلى بحث المسألة من زاوية جديدة : فهل المتفوق فى المجتمع

الحالى ، هو الذى يفوق الناس فى قدراته الطبيعية ؟أعنى هل يتيح النظام الحالى لأصحاب المواهب الطبيعية دائما أن يحتلوا أرفع مكانة فيه ، أم أن من الممكن أن تتدخل عوامل أخرى ، لا صلة لها على الإطلاق بالسمو الطبيعى ، بل ربما كانت مضادة لهذا السمو ، فى رفع بعض الناس إلى أعلى الدرجات ، دون أن يكونوا هم الأرفع فى مواهبهم وقدراتهم ؟ أو بعبارة أخرى — هل يتفق تدرج السلم الاجتماعى مع سلم القيم الطبيعية الكامنة ، فى نظام يسوده مبدأ التنافس الحر ، ولا يتدخل فيه المجتمع لتصحيح الأوضاع بين أفراده إلا بأدنى مقدار ممكن ؟

لكى نجيب عن هذه الأسئلة إجابة دقيقة ، ينبغى علينا أن نوجه إلى أنفسنا سؤالا آخر فى الرد عليه رد على كل ما سبق السؤال عنه — وأعنى به : من هو المتفوق فى المجتمع الصناعى المبنى على المنافسة الحرة ؟ أى ما هو أنموذج الإنسان الناجح فى مثل هذا المجتمع ؟ لا شك أنه رجل الأعمال الكبير — فهو الذى يحتل قمة النجاح فى مجتمع كهذا ، وهو الذى تتوافر لديه كل فرص العيش الرغد فيه . فما هى صفات رجل الأعمال الكبير ، أو أنموذج النجاح فى هذا المجتمع ؟

على الرغم من أن الأوصاف التى حددها « فيرنر زومبارت » قد مضى عليها ما يربو على الأربعين عاما ، إلا أننا نستطيع أن نرجع إلى الكتاب الذى ألفه فى هذا الموضوع[١] ، لنجد بين صفحاته عرضا شاملا لصفات رجل الأعمال فى العصر الصناعى . فلنخص الأوصاف التى فصلها فى هذا الكتاب .

---

(١) Werner Sombart. The quintessence of Capitalism.
A Study of the History and Psychology of the Modern Business Man (1915).

إن رجل الأعمال الحديث قد يكون صاحب مصنع ، أو تاجراً كبيراً ، أو متعهداً ، أو من الوسطاء ، ولكن على الرغم من اختلاف مدلول الكلمة بين كل هؤلاء فإن بينهم جميعا صفات مشتركة . أول هذه الصفات وأهمها هو أن الإنسان ، من حيث هو كائن له مشاعره وحاجاته ومطالبه ، لم يعد محور نشاطه ، ولم يعد هو مقياس الأشياء فى نظره ، بل إن ما يهم رجل الأعمال الكبير شىء واحد : هو زيادة الإنتاج والربح ، بغض النظر عن كل العناصر الإنسانية الأخرى .

وهو لهذا السبب لا يعرف الهدوء فى عمله ، ولا يشعر بالاكتفاء ، بل يظل ينتقل من توسع إلى توسع ، ولا يكاد يحل مشكلة حتى تقابله عشرات المشكلات ، وبهذا تتخذ حياته كلها طابعا خارجيا متركزاً فى إدارة العمل ذاته ، ويهمل حياته الباطنة ومشاعره الداخلية إهمالا تاما ، ومن هنا كانت تلك القسوة والصرامة ، وتجاهل الأحاسيس الإنسانية ، التى تتصف بها حياة كبار رجال الأعمال فى المجتمعات الصناعية الكبرى .

وتبلغ المنافسة بين رجال الأعمال حداً يجعل كلا منهم يلجأ إلى كل الوسائل للقضاء على خصومه . ومن هنا كانت الأهمية الكبرى التى احتلها فن الإعلان فى العصر الحديث ، وهو الفن الذى أصبحت غايته — بكل بساطة — هى اجتذاب الزبائن من الأخرين ، عن طريق لفت أنظارهم بكل الوسائل الممكنة : من ألوان صارخة تجذب انتباههم رغما عنهم ، وأصوات عالية تصم آذانهم ، وإيحاء يغير من نظرتهم المعتادة إلى الأمور ، واقناع بالجودة يصل فى كثير من الأحيان إلى حد الغش .

وهكذا أصبحت إدارة الأعمال الضخمة تنفصل انفصالا تاما عن المبادىء الأخلاقية ، بل عن المبادىء القانونية فى بعض الأحيان : فالعنصر الإنسانى كما قلنا معدوم تماما ، والجهاز الإنتاجى الضخم يُطلب منه أن يسير ، وأن يدر

مزيداً من الأرباح ، والوسائل التى تؤدى إلى تحقيق هذه الغاية كلها مشروعة ، والعقبات التى تحول دونها كلها يجب أن تسحق .

تلك هى صورة رجل الأعمال كما يصفها مفكر عميق وملاحظ دقيق مثل « زومبارت » فأين هى من « السمو الطبيعى » أو من التفوق فى « المواهب والقدرات » ؟ إننا حين ننعم النظر فى هذه الصورة ، ننتهى إلى نتيجة لا مفر منها ، هى أن النظام الاجتماعى القائم على المنافسة الحرة يؤدى إلى تفوق أناس هم فى حقيقتهم أبعد ما يكونون عن التفوق الطبيعى ، وعن السمو الإنسانى بمعناه الصحيح . وإذا تركت الأمور تمضى على هذا النحو ، فسوف تتباعد الشقة بالتدريج بين سلم القيم الكامنة ودرجات التفوق العملى فى الحياة ، حتى ينتهى الأمر بهما إلى الانفصال التام ، وعندئذ تكون آخر آثار العدالة الاجتماعية قد اختفت .

وإذن ، فمبدأ المنافسة الحرة لا يصلح — فى مجال المفاضلة بين الأفراد بدوره — ليكون أساساً يبنى عليه التمييز بين قدرات الأفراد بعضهم وبعض ، ولا بد أن يحل محله مبدأ آخر يمكن من إتمام هذا التمييز على أساس صحيح .

وهنا يظهر مبدأ تكافؤ الفرص . وأصحاب هذا المبدأ ينقدون الالتجاء إلى فكرة التفوق الطبيعى فى المفاضلة بين الناس ، على أساس أنها تنطوى على نوع من السلبية فى معالجة مشاكل المجتمع . وكثيرا ما يخفى هذا القول بتفاوت الناس تفاوتا طبيعيا ، رغبة فى المحافظة على الأوضاع القائمة مهما كان فسادها ، والتخلى عن محاولة الإصلاح بحجة أن التركيب الطبيعى للناس هو أساس التفضيل بينهم . والواجب أن نمضى فى طريق الإصلاح إلى أقصى الحدود ، وألا نسلم مقدما بوجود عقبات ثابتة تمنع السير فى هذا الطريق إلى نهايته .

ونحن لا ننكر أن المجتمع الحالى فيه مكان للتفوق الشخصى ، وأن

الشخص الذى توافرت له مواهب خاصة لا يزال فى وسعه أن يعلو بمركزه الاجتماعى ويتفوق على غيره . على أن هذا ليس ميسورا للجميع ، بل إن نهوض المرء وتفوقه يتطلب حدا معيناً من القدرة على مواجهة أعباء الحياة . فلكى تتاح للشخص فرصة استغلال مواهبه ، ينبغى أن تتوافر له إمكانيات معينة ، تمثل الحد الأدنى لما يتطلبه إظهار الفرد لمقدرته . على أن هذه الإمكانيات ليست متاحة إلا لفئة قليلة نسبيا من الناس ، أما الباقون فقد سدت فى وجوههم السبل منذ بداية الأمر ، وأصبح مجرد التفكير فى إمكان نهوضهم أمراً مستحيلا . وفى مثل هذه الأحوال لا يكون لنا أن نتحدث عن اللامساواة الطبيعية أو التفاوت فى التركيب الفطرى للناس . فما دام التسلسل الإجتماعى الحالى قائماً ، وما دامت الوسيلة التى تمكن من إظهار المراتب الحقيقة للناس مفقودة منذ البداية ، فسيظل من الممكن دائما أن يقال إن ما يبدو بين الناس من تفاوت فى المقدرة الطبيعية هو فى الواقع نتيجة لاختلال فى نظام المجتمع .

وعلى ذلك ، ففى وسعنا أن نقول إن المساواة ضرورية حتى من وجهة النظر الأرستقراطية ذاتها . ذلك لأن المساواة فى نقطة البداية هى التى تتيح الفرصة لظهور الأرستقراطية الحقيقية ، الراجعة إلى تفوق أصيل ، لا إلى القدرة على « النجاح » فى مجتمع ينجح فيه الكثيرون ممن يفتقرون إلى الصفات الرفيعة . وفى هذه الحالة لا يمكن القول إن المساواة تؤدى إلى أن تجعل من الأفراد كلهم نسخاً متشابهة لأنموذج واحد ، بل إنها هى التي تكشف القيمة الحقيقية لكل منهم ، وتظهر الفروق الصحيحة بينهم . أى أن تفاوت الأفراد عند خط الوصول سيكون راجعا إلى القيمة الذاتية لكل منهم ، وإلى مقدار ما بذله من جهد ، لا إلى وضعه الاجتماعى أو قدرته على انتهاز الفرص فحسب .

* * *

وهنا تعترضنا مشكلة أعقد من هذه . فهل ينبغى أن تقتصر المساواة على نقطة البداية وحدها ؟ أعنى هل يجب أن تتاح للجميع فرص متساوية فى أول الأمر ، ثم يعاملون فيما بعد على أنهم متفاوتون تماما ، وذلك تبعاً لمدى النجاح الذى أحرزه كل منهم فى استخلاص الفرص التى أتيحت له ؟ الحق أن هذه المشكلة من أخطر ما يواجه الإنسان فى حضارته الحديثة . حينما يكون بصدد التفكير فى أسس التنظيم الاجتماعى كما ينبغى أن تكون ، ذلك لأن التفاوت بين الناس أمر لا يمكن إنكاره . ومن المشاهد بالفعل أننا حين نتيح للجميع فرصا متكافئة ، فسوف تتفاوت قدرتهم على الانتفاع من هذه الفرص . وبهذا تؤدى المساواة فى نقطة البداية إلى لامساواة فى نقطة النهاية ، قائمة على أساس من التفاوت الحقيقى فى القدرات . والنتيجة المنطقية لمثل هذه المساواة هى أن يعامَل الناس بالفعل معاملةً متفاوتة ، بحيث ينال كل منهم من المكانة ما يتناسب مع مقدرته . على أن هذه النتيجة وإن تكن ضرورية من وجهة النظر المنطقية الخالصة ، تصادف اعتراضا آخر ينبع من الضمير الأخلاقى للإنسان . فنحن نعترف بتفاوت الناس الفعلى فى قدراتهم ، ولكن ما ذنبهم فى هذا التفاوت ؟ وما الذى جناه أصحاب القدرات الضئيلة حتى يحرموا من نصيبهم فى الحياة الهانئة ؟ هذه الحجة قد تأثر بها بعض المفكرين إلى حد أنهم دعوا إلى ضرورة تحقيق المساواة التامة فى المكانة النهائية للأفراد فى المجتمع ، لا فى إتاحة الفرص المتكافئة لهم فى مبدأ حياتهم فحسب ، ما دام التفاوت بينهم راجعا إلى عوامل لادخل لهم فيها ، و لم يتعمدها واحد منهم.وهكذا نجد أنفسنا بإزاء رأيين متناقضين يستند كل منهما إلى حجة لا تقل فى قوتها عن حجة الآخر : أحدهما يؤكد ضرورة التفاوت فى معاملة الناس بناء على تفاوت قدراتهم ، والآخر يؤكد ضرورة معاملتهم بالتساوى ، ما دام هذا التفاوت فى المقدرة راجعا إلى أسباب خارجة عن إرادتهم ، وما داموا غير مسئولين عنه

أخلاقيا .

وفى رأينا أن من الممكن الجمع بين الرأيين ، لا على أساس التوفيق السطحى بينهما ، بل على أساس الفهم العميق للحجج الصحيحة التى يُبنى عليها كل منهما . فعلينا أن نؤكد أن الناس يتفاوتون بالفعل فى مواهبهم وقدراتهم ، وأن هذا التفاوت يظل قائما حتى بعد أن تتاح لهم فرص متكافئة تماماً فى نقطة البداية ، فمن الواجب إذن أن يعاملوا على نحو يتناسب مع هذه القدرات . غير أن هناك مطالب وحاجات أساسية لهم لا ينبغى المساس بها مهما كانت الظروف ، بل يجب أن تسود — بالنسبة إلى هذه المطالب الأساسية — مساواة مطلقة بين الجميع ، ما دامت هذه الحاجات ضرورية لهم لمجرد كونهم آدميين ، ولاشتراكهم مع الباقين جميعا فى صفة الإنسانية .

مشكلة المادية والروحية

ليس هدفنا فى هذا الفصل هو بحث مشكلة المادية والروحية من حيث هى مشكلة فلسفية خالصة ، بل إننا نرمى إلى بحثها فى المجال الحضارى وحده ، وفى الحدود التى يلتزمها هذا الكتاب ـــ أعنى : ما هو موقف الإنسان من مشكلة المادية والروحية فى العصر الصناعى ؟ وهل يدفعنا هذا العصر بطبيعته إلى تعديل موقفنا من هذه المشكلة ؟ وإن كان الجواب بالإيجاب ، فما طبيعة هذا التعديل ؟

* * *

الرأى التقليدى :

ليس مما يدخل فى مجال بحثنا أن نتتبع تاريخ العلاقة بين المادة والروح ، فقد يؤدى بنا ذلك إلى تتبع تاريخ المذاهب الدينية والفلسفية بأسرها . ولكن الذى نود أن نشير إليه هو أن الرأى التقليدى الغالب كان يُعلى من قدر الروح ، أو العقل ، فوق المادة ، وينسب إلى المادة كل النقائص والشرور . ولا شك فى أن هذا التمييز كان يرتبط ارتباطا وثيقا بالتمييز الاجتماعى بين طبقتين : طبقة الأحرار وطبقة الأرقاء ، أو السادة والعبيد ، والطبقة الدنيا هى التى تتولى القيام بكل عمل له صلة بالمادة من قريب أو بعيد ، بينما تحتفظ الطبقة العليا بالمهام الرفيعة ، كالتفكير العقلى الخالص عند اليونانيين ، أو أداء الشعائر والطقوس الدينية فى المجتمعات الشرقية القديمة .

ولقد وصف « شول Schuhl » تأثير العلاقات الاجتماعية فى فهم الصلة بين المادة والروح فى المجتمع اليونانى ، فبَيَّن أن اليونانيين ، الذين توافرت لديهم آلات حية لا تكلف كثيراً ، لم يكونوا فى حاجة إلى آلات غير حية

لتعينهم فى أعمالهم ، وكان لذلك النظام أثره فى تفكير الفلاسفة أنفسهم ، إذ اعترفوا بنظام الرق ، كما فعل أرسطو حين قسم الآلات إلى الحية وغير الحية — وبالتالى احتقروا العمل اليدوى ، إذ أن « الاحتقار الذى يحس به المرء نحو الفئة التى تمارس عملا معينا ، يمتد حتى يشمل هذا العمل ذاته » [١] . ولقد اتفق كبار الفلاسفة اليونانيين على ان العمل الذى يليق بالرجل الحر هو التأمل العقلى الخالص ، حتى أن فيلسوفا مثل أرسطو قد خرج — إلى حدما — عن مذهبه الأخلاقى الذى يتسم بروح واقعية ليفسح مجالاً للنشاط العقلى الصرف بوصفه الغاية القصوى للإنسان ، وهو رأى يختلف اختلافا غير قليل عن فكرته الأخرى عن « الحكيم العملى » الذى تتلخص فيه حكمة المجتمع وتجاربه . والذى يعنينا من هذا هو وجود ارتباط وثيق بين النظرة الفلسفية إلى علاقة الروح بالمادة، وبين طبيعة العلاقات فى المجتمع الذى تظهر هذه النظرة الفلسفية فيه . فإذا أدركنا أن هذه العلاقات ذاتها قد ألقى عليها ضوء جديد فى المجتمع الصناعى الحديث ، كان من الطبيعى أن ننتظر تغييرا فى فهمنا لطبيعة العلاقة بين المادة والروح .

العمل والمادة

هل العمل نشاط مادى صرف ، أم أنه ينطوى على عنصر روحى بجانب العنصر المادى ؟ ظلت كثير من المجتمعات تنظر إلى العمل على أنه نشاط مادى صرف ، فكانت النتيجة أن احتقرت كل ماله صلة بالعمل ، وجعلته من المهام التى تؤدى « على هامش » المجتمع ، بحيث يصبح القيام به مجرد أداة ووسيلة تمهد السبيل لحياة مترفة يحياها « الأحرار » من الناس . ولكن ينبغى علينا ،

---

(١) Pierre-Maxime Schuhl : Machinisme et philosophie 2e ed . (p . U . F . 1947) p . 11 - 12 .

قبل أن نعرض لطبيعة العلاقة بين المادى والروحى ، ونشير إلى الفهم الذى ينبغى أن يسود بشأن هذه العلاقة ، أن نبين إلى أي حد يمكن أن يعد العمل ماديا ، وإلى أحد حد يتجاوز حدود المادية ، بالمعنى الشائع لهذه الكلمة ، أعنى بالمعنى السابق على النقد .

والأمر الذى ينبغى أن نتنبه إليه هو أن العمل البشرى لا يمكن أن يكون نشاطا ماديا خالصا . فمن الممكن أن يسمى عمل الحيوان فى سبيل السعى إلى غذائه أو بناء مسكنه نشاطا ماديا ، أما العمل البشرى فلابد أنه ينطوى على شىء يميزه من عمل الحيوان ، أو من أحداث الطبيعة الجامدة . والحق أن كل عمل بشرى ينطوى على خطة معينة يضعها الذهن ، وعلى تحليل معين للموقف الذى يواجهه الإنسان ، ثم محاولة لمواجهة هذا الموقف على خير نحو ممكن . ولو تأملنا أبسط الأعمال البشرية ، وأقربها إلى الآلية ، لوجدناها تتضمن قدراً من التنظيم العقلى والتوجيه الذهنى ، ولأدركنا أن من المستحيل أن تعد مادية خالصة . فالبنّاء الذى يرفع قوالب الحجارة ، يسير فى عمله هذا تبعا لخطة معينة وضعها ذهنه ، يحاول بها أن يوفر من طاقته بقدر ما فى وسعه ، وأن يضمن إتمام عمله بأقل قدر يمكن من الخطأ . ولو عُهد بهذا العمل ذاته إلى حيوان أعجم لكانت النتيجة مختلفة كل الاختلاف ، وإذن ففى كل عمل بشرى — مهما كانت بساطته — عنصر ذهنى لا يمكن إنكاره . والأعمال التى نقوم بها تتفاوت بطبيعة الحال فى مدى اتصالها بعنصر التوجيه الذهنى هذا وحاجتها إليه . ولكنه على أية حال ماثل فيها كلها .. أو إذا شئت الدقة لقلت إن العمل البشرى فى موضع التقاء الروحى بالمادى : فلا هو بالروحى الصرف ، شأنه شأن التأمل الفلسفى المجرد ، ولا هو بالمادى الصرف ، شأنه شأن النشاط الحيوانى أو الطبيعى .

فإذا فُهم العمل على هذا النحو ، أمكن وصفه بأنه هو النشاط الإنسانى

على الحقيقة . ذلك لأن الإنسان ليس مجرد حيوان عاقل أو ناطق ، كما وصفه أرسطو ، بل هو أيضا كائن عامل ، أعنى أن النشاط المميز للإنسان من غيره من الكائنات ليس هو كونه يفكر أو يتأمل تأملا عقليا خالصا ، بل هو كونه يعمل ، أعنى كونه يستخدم هذا التفكير فى حل مشاكل الواقع الفعلى المحيط به ، وفى التغلب على الصعاب المادية التى تواجهه . والفكر الخالص ، الذى لا يخرج إلى مجال التنفيذ الفعلى ، هو لحظة ضئيلة فى حياة الإنسان ، لا ينبغى أن تكون هى المميزة له . بل إن ما يمتاز به هو أنه يعمل ، أعنى أنه يطبق فكره على العالم الواقعى ، ويستخدم ذهنه فى حل مشاكل هذا العالم — وتلك بحق هى الصفة المميزة للإنسان ، وهى التى تمثل المظهر الرئيسى ، والأهم لنشاطه .

وعندما نقتنع بأن العمل هو الصفة المميزة للإنسان ، يمكننا أن نصدر دون عناء حكمنا على المجتمعات التى تجاهلت العمل أو عدَّته نوعا أدنى من أنواع نشاط الإنسان . فمثل هذه المجتمعات لم تحتقر العمل وحده ، بل إنها فى الحق قد احتقرت الإنسان . ففى المجتمع الذى تنحط فيه قيمة العمل ، لا بد أن يكون الإنسان — بوجه عام — قد أهدرت كرامته ، أو لم يوضع فى المرتبة التى يستحقها . وهذه بالفعل هى الظاهرة الملموسة فى تلك المجتمعات ، والتى يشهد عليها شيوع نظام الرق فيها . وبالاختصار ، فالعمل فى حاجة إلى الإنسان كله ، وبجميع عناصره ، لا العنصر فيه المادى فحسب . وتبعا لنظرة كل مجتمع إلى العمل نستطيع أن ندرك نظرته إلى الإنسان .

من أين نبدأ ؟

يحتل الاقتصاد الجانب الأكبر من اهتمام الإنسان فى العصر الصناعى . وتلك حقيقة لا ينكرها أحد . وكل ما فى الأمر أن بعض المفكرين قد استغلوها فى

حملتهم على هذا العصر ، إذ أن الاقتصاد فى رأيهم نشاط متعلق بالمادة ، وبالتالى يكون العصر الصناعى ذاته عصر اهتمام بالمادة ، لا يسمح بأى نوع من أنواع السمو الروحى أو المعنوى للإنسان .

والحق أنه لا سبيل إلى فهم الاقتصاد على حقيقته إلا أذا أدركنا أنه عملية إنسانية كاملة ، لا عمليه مادية خالصة . فالعقل البشرى — كما أوضحنا من قبل — له الدور الأكبر فى تشكيل الطبيعة خلال مراحل العمليات الاقتصادية . وبالتالى يكون الارتباط وثيقا بين النشاط الاقتصادى وبين الجانب المعنوى للإنسان .

والحق أن الحياة الاقتصادية السليمة تضع لنفسها هدفا ، هو تحقيق المطالب الحيوية الضرورية للإنسان ، ثم تجاوزها ، والسعى إلى ما هو أعمق منها . وتلك صفة يغفلها الكثير من الكتاب أو يتجاهلونها عن عمد ، فتكون نتيجة هذا الإغفال أو التجاهل إصدار أحكام باطلة تماما عن طبيعة الحياة الاقتصادية والأهداف التى تسعى إلى تحقيقها . ويمكننا أن نقول — رغم ما يبدو فى قولنا هذا من غرابة — إن الهدف الحقيقى للاقتصاد السليم تجاوز الاقتصاد ذاته،فالإنسانية لم تجهد نفسها فى الميدان الاقتصادى كل هذا الجهد إلا لكى تتغلب على مشاكله ، ولم تهتم بالمادة إلا لكى تتمكن من السيطرة عليها ، ولم تهتم بمشكلة العمل إلا لكى تصل إلى حل يخفف عن الإنسان عناء الإرهاق فى العمل .

والذى لا شك فيه أن تحرير الإنسان من عبودية الإرهاق المتواصل والتفكير المستمر فى مطالبه الضرورية ، هدف معنوى رفيع . وكل أنصار « الروحية » ذاتهم يؤكدون أن الصورة العليا للإنسان هى صورة ذلك الذى يستطيع أن ينمّى مواهبه وقدراته الخاصة ، ويجد لنفسه — بعد عناء العمل — من الفراغ ما يسمح له بممارسة هذا النشاط الرفيع . ونحن نسلّم بذلك ،

ونضيف إليه هذه المقدمة الواضحة ، وهى أن التفرغ لتحقيق القيم الإنسانية الرفيعة ، لا يمكن أن يُتوصل إليه إلا إذا لم تعد المشاكل اليومية والمطالب الحيوية الضرورية هى الموضوع الرئيسى لاهتمام الإنسان . ومن المحال أن ننتظر إنتاجا فنيا أو فكريا رفيعا ، أو تحقيقاً للقيم الروحية السامية ، من إنسان يقضى كل دقيقة من وقته باحثا عن الخبز وحده . أما إذا توافرت هذه المطالب الضرورية ، ووصل الإنسان إلى حد معين من الاكتفاء المادى ، فعندئذ يمكنه أن يتفرغ لما هو معنوى ولما هو روحى .

ولكن هل وصل الإنسان بالفعل إلى هذا الحد من الاكتفاء ؟ الحق أننا إذا شئنا أن نجيب عن هذا السؤال إجابة دقيقة ، كان علينا أن نمتد بأنظارنا إلى مختلف الشعوب والطبقات البشرية ، وعندئذ ستصدمنا تلك الحقيقة الأليمة ، ألا وهى أن الغالبية العظمى من الناس لم يتوافر لها ذلك الحد من الاكتفاء المادى الذى يمكّنها من التفرغ لسائر المظاهر الإنسانية الرفيعة لحياتهم ، وسنجد أن هذا الهدف لا زال بعيدا عن التحقيق ، وأن البشرية لا زالت فى حاجة إلى جهد شاق ووقت طويل قبل أن تصل إليه .

فماذا يكون موقفنا خلال ذلك الوقت الذى لم نصل فيه بعد إلى تحقيق الاكتفاء المادى الضرورى للناس ؟ لا شك أن المنطق السليم يقتضى منا أن نكرس كل جهودنا لتحقيق ذلك الهدف ، أى أن نجعل للمشكلة الاقتصادية الدور الأول فى تفكيرنا وفى اهتمامنا ، حتى نصل إلى إخضاعها نهائيا لإرادتنا ، وإلى تحرير الإنسان من عبودية المادة ، ومن السعى طوال حياته وراء أدنى حد من المطالب الحيوية ، وإغفال الأوجه المعنوية الرفيعة لحياته .

وفى وسعنا أن نلخص تسلسل الأفكار الذى يؤدى بنا فى نهاية الأمر إلى تبرير الاهتمام بالحياة الاقتصادية ووضعنا إياها فى المكانة الأولى بين سائر نواحى حياة الإنسان — فى الفترة الحالية على الأقل — فى النقاط الآتية :

١ — الحياة الإنسانية الرفيعة ، تقتضي الاهتمام بالجانب المعنوى وبالقيم الروحية .

٢ — هذا الجانب المعنوى وهذه القيم الروحية لا يمكن أن تمارَسْ إلا إذا ضمن الإنسان لنفسه اكتفاءً ماديا ، ولم يعد البحث عن المطالب الضرورية للحياة هو الموضوع الوحيد لاهتمامه .

٣ — هذا الاكتفاء المادى ، وتحقيق ضرورات الحياة ، لم يتحقق للإنسان حتى اليوم ، ولا زال بعيداً عن التحقق ، مع أنه كما قلنا هو الشرط الأساسى لقيام حياة معنوية رفيعة .

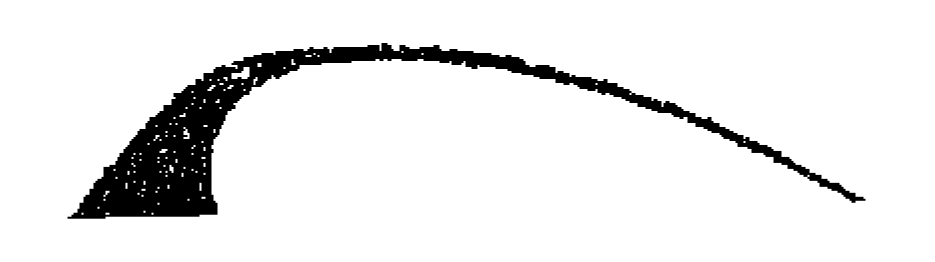
٤ — الاقتصاد هو النشاط البشرى الذى يهتم بتوفير هذا الاكتفاء المادى للإنسان .

٥ — إذن فالاهتمام بالحياة الاقتصادية ، وتركيز نشاطنا عليها ، أمر يحتمه سعينا إلى الارتفاع بالإنسان معنويا بل هو الشرط الأساسى للسمو الروحى للإنسان .

* * *

وبعد هذا التحليل ، يمكننا أن نصل إلى فهم صحيح لمشكلة علاقة النشاط المادى بالنشاط المعنوى فى الإنسان . ذلك لأن الدعوة إلى الاهتمام بمعالجة المشكلات الاقتصادية والمادية للإنسان قبل غيرها من المشاكل ، هذه الدعوة تتبدى لنا فى ضوء التحليل السابق ، على أنها دعوة ذات هدف معنوى صرف ، إذ هى ترمى إلى تخليص الإنسان من قبضة الاهتمام المفرط بضرورات الحياة اليومية ، وهو الاهتمام الذى يقضى على كل احتمال لسمو الإنسان ، أو سعيه إلى تحقيق أهدافه الروحية .

وإذا شئنا أن نعبر تعبيرا أدق عن العلاقة الحقيقية بين ما هو معنوى أو روحى فى الإنسان ، لقلنا إن المجالين متداخلان تماما ، ولا يمكن تصورهما



منفصلين ، بل إن أية محاولة لايجاد فصل قاطع بينهما تؤدى إلى تشويه طبيعتهما . فالخطوة الأولى نحو الروحية فى الإنسان هى الاهتمام بالمشاكل المادية . وعلينا أن نؤمن بأن تحرر الإنسان من سيطرة القوى الطبيعية هو أول مظهر من مظاهر شخصيته الحرة ، بينما يُعد خضوعه لهذه القوى الطبيعية شر أنواع العبودية . والوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا التحرر من سيطرة المادة عليه ، هو الاهتمام بالمادة ذاتها ، ما دام إخضاع أى شىء لسيطرة الإنسان لا يتم إلا إذا عرف الإنسان أسرار ذلك الشىء . ومن جهة أخرى ، ففى ضوء التحليل السابق يتضح لنا أن من يدعو إلى الترفع والسمو عن المادة يهدف بدعوته هذه — عن قصد أو عن غير قصد — إلى أن يظل الإنسان خاضعا للمادة ، ويبقى إلى الأبد عبدا لها ، ما دام « ترفعه » المزعوم سيؤدى به إلى أن يظل جاهلا بإسرارها .

حضارتنا « الروحية » فى الشرق :

ماذا يكون موقفنا فى الشرق إزاء هذا التعديل الذى جلبته الحضارة الصناعية الحديثة على العلاقة بين المادة والروح؟ إننا — نحن أهل الشرق — قد وُصفنا طويلا بأننا « روحانيون » . وكان المقصود من هذا الوصف هو أننا « نترفع » عن المادة ، ونعلى من قدر الوجه المعنوى من حياة الإنسان ، ولا نعبأ كثيراً بالمشاكل اليومية « الجزئية » بقدر ما تهتم بالعموميات والروحانيات .

ولكن ، ماذا يكون حكمنا على هذا الوصف فى ضوء ما قلناه عن التداخل بين المادية والروحية ؟ الحق أن حضارتنا فى الشرق سوف تظل متخلفة عن ركب الحضارة العالمية طالما ظللنا متمسكين بوهم « الروحانية » هذا . وليس معنى قولى هذا الحط من قدر القيم الروحية ، أو الاستخفاف بها ، بل ينبغى أن يفهم هذا القول فى ضوء الفكرة التى عرضناها من قبل ، والتى أكدنا فيها

أن السبيل الأول إلى العلو بالمعانى الروحية فى الإنسان ، هو اهتمامه بمشاكله المادية وسعيه إلى حلها .

والحق أن بيننا ، فى الشرق ، وبين الاكتفاء المادى والحصول على ضرورات الحياة ذاتها ، الكثير . ولا زالت المشكلة الرئيسية عندنا هى ضمان الحد الأدنى من مطالب الحياة لمجموع الناس . وفى مثل هذه الحالة يكون من العبث أن يقال لنا إن مشاكلنا تحل عن طريق التمسك « بالروحانية » . فمن المحال أن ننتظر سموا أخلاقيا من شخص جائع ، ومن المحال أن ننتظر إنتاجا فكريا من مريض هزيل . والخطوة المنطقية الأولى هى أن نبدأ بإزالة هذا الشبح المخيف ، شبح الجوع ، والفقر ، والحاجة ، والقلق ، والخوف من المستقبل ، وبعد ذلك — وليس مطلقا قبل ذلك — يمكننا أن ننتظر ارتفاعا فى الجانب المعنوى من حياتنا .

على أن هذا الهدف الأول ، أعنى تحقيق حد معين من الاكتفاء المادى للناس ، يحتاج إلى جهود مضنية ، وإلى وقت طويل . فذلك الهدف لا زال بعيدا كل البعد عن التحقيق ، ولا زالت دونه عقبات وصعاب جمة ، تقتضى منا أن نكرّس حياتنا كلها متفرغين له . وفى هذا التفرغ سنكون حقا مهتمين « بالمادة » ، ولكن من أجل غرض يعلو على المادة ، وسنكون مهتمين « بالاقتصاد » ، ولكن من أجل هدف يتجاوز الاقتصاد .

أما هذه الأصوات التى ترتفع بين حين وآخر — ومن المؤسف أنها ليست كلها أصواتا دخيلة علينا ، بل إن كثيرا منها يصدر عن مواطنينا ، وعن أشخاص يفترض أنهم من كبار مفكرينا — أما هذه الأصوات ، فإن دعوتها تهدف ، عن وعى أو دون وعى ، إلى إعاقة تقدمنا ، فنظل إلى الأبد عاجزين عن الارتقاء ماديا ومعنويا فى الآن نفسه . أجل ، فالحضارة المعنوية السليمة لا تقوم إلا على أساس من الرخاء المادى ، وإذا ضاع هذا الأساس ، استحال

أن تظهر بيننا القيم الروحية أو تحتل المكانة التى نريدها أن تحتلها ؛ أى أننا فى حالة « الترفع » المزعوم عن المادة نفقد العنصرين معا ، وتضيع معنوياتنا مثلما نحرم من مادياتنا .

وكثيرا ما يدعى كتاب يُفترض أنهم نابهون ، أن ما ينقصنا فى مرحلتنا الحالية من الحياة ، هو الأخلاق ، أو هو القيم الروحية . فإذا شئنا أن نرد على هذا الزعم ، قلنا أولا إن رأيهم هذا يناقض الرأى السابق ، القائل إن الشرق مهد « الروحية » ، وأنه لا يفتقر إلى أى نقص فى هذا المجال ، بل إن كل ما عليه هو أن يحافظ على تراثه الروحى . أى أن حماة « الروح » يتناقضون فيما بينهم تناقضا صريحا . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فلا شك فى أن البدء بهذا الحل الذى يدعون إليه إنما هو « وضع للعربة قبل الحصان » كما يقول التعبير الشائع . فكل ما نشاهده حولنا من انحراف ، ومن نزوع إلى الشذوذ أو الإجرام ، لا يحل عن طريق الوعظ الأخلاق والإرشاد الروحى ، بل يحل أولا وأساسا باقتلاع جذور الشر ، أعنى الحاجة المادية ، وعدم القدرة على تلبية المطالب الضرورية للحياة . وكل حل غير ذلك عبث لا طائل تحته . فنحن إذن لسنا مفتقرين إلى المبادىء الأخلاقية ، وليست مشكلتنا الحضارية فى مرحلتنا الحالية هى فقدان القيم الروحية ، بل إن هذا النقص فى حقيقته نتيجة وليس سببا : أعنى أنه نتيجة لافتقارنا إلى ضرورات الحياة ، وليس هو علة ما نعانيه فى هذه الحياة من متاعب .

* * *

هذه الكلمات ، عن حضارتنا « الروحية » فى الشرق ، أراها ضرورية بوجه خاص فى الفترة الحالية من تاريخنا ، ومن تاريخ العالم . ذلك لأن خدعة « الروحانية » لم تعد تقتصر علينا نحن فحسب ، بل لقد امتدت فى الوقت الحالى إلى المسرح العالمى ذاته ، وأصبحت واحدة من كبريات « الأساطير »

التى تتعلق بها أوهام الكثيرين فى مرحلة التحول الحاسمة التى نعيش فيها .

ومن الغريب حقا أن تجد أشد الناس تعلقا بالماديات ، بأحط معانى هذه الكلمة ، لا بمعانيها السليمة ، هم الذين يدّعون الدفاع عن القيم الروحية ، وأن يبلغ هذا الادعاء ذروته فى المجتمعات التى لا يحركها إلا دافع الربح ، ولا تنظر إلى بقية الأمم إلا على أنها وسائل تستغل فى تحقيق المآرب الخاصة للمسيطرين على هذه المجتمعات . هذا الانقلاب فى الموازين ، وهذه المغالطة الكبرى ، لم تصبح ممكنة إلا بفضل الخدعة القديمة التى وقعت فيها الإنسانية زمنا طويلا ، والتى جعلت الناس يعتقدون أن بين الوجه المادى والوجه المعنوى لنشاط الإنسان تضادا أساسيا ، وأن الاهتمام بأحدهما يستبعد الاهتمام بالآخر . فكانت النتيجة أن وصفت كل محاولة لتنظيم المجتمع البشرى على أسس تكفل تحقيق ضروراته بأنها « مادية » ، ولم يدر أصحاب هذا الوصف (أو ربما دروا ولكنهم تغافلوا) أن الخطوة الأولى نحو كل بناء روحى سليم ينبغى أن تكون السيطرة على المادة ، والتخلص من إلحاح مشاكلها بفهم أسرارها وإخضاعها لتحكم الإنسان . وهذه الحقيقة ذاتها لم تطرح على بساط البحث إلا بعد أن أثيرت بصورة ملحة فى العصر الصناعى الحديث ، ولم يكن من الممكن حلها على أسس سليمة إلا فى ظل حضارة صناعية .

خاتمة

مستقبل الحضارة فى العصر الصناعى

فى أيامنا هذه يُتهم العصر الصناعى بأنه يوشك أن يقضى على الحضارة البشرية بأسرها . ذلك لأن التقدم الآلى والفنى الهائل الذى أحرزه الإنسان فى هذا العصر ، قد صحبه تقدم مواز فى إختراع أجهزة الدمار الشامل ، وهى الأجهزة التى تهدد الإنسانية كلها بالفناء وفضلا عن ذلك ، فإن التوسع الإنتاجى الكبير ، الذى هو الصفة المميزة للصناعة الواسعة النطاق ، من شأنه أن يولد تزاحما دائما على الأسواق ، وبالتالى صراعا مستمراً بين الدول ، يرجع إلى رغبة كل منها فى السيطرة على أكبر قدر ممكن من هذه الأسواق ، فتصبح الحرب ، فى ظل هذا النظام الصناعى ، أمرا محتوما ، ويعمل النظام ذاته على زيادة القدرة التدميرية للجيوش المتحاربة ، فتكون نتيجة ذلك كله تدهورٌ مستمراً للحضارة الإنسانية ، يوشك أن يقضى عليها فى نهاية الأمر .

ولقد لاحظ كثير من المفكرين ما بين التقدم الآلى وبين الحروب من صلة وثيقة ، ووجدوا دليلا على ذلك فى أن أكثر الآلات تقدما ، وأسبقها فى الزمن ، كانت هى الآلات الحربية ، وأن التقدم الصناعى يسير فى زمن الحرب بخطوات أسرع كثيرا من سيره فى زمن السلم . وليس لأحد أن يشك أبدا فى أن اتساع نطاق الحروب الحديثة كان مرتبطا باتساع نطاق الصناعة وفنونها ، أى أن العلاقة بين التقدم الآلى وبين الحروب ليست علاقة عارضة ، بل إنها تمتد إلى أصول الظاهرتين وجذورهما .

والحق أن الحروب كثيرا ما كانت تُتخذ علاجا مؤقتا لمشاكل النظام الصناعى . فالإنتاج الضخم فى حاجة إلى استهلاك ضخم،والحرب هى الحل

الذى يصلح لضمان مثل هذا الاستهلاك الضخم ، وهى التى تنعش الإنتاج الصناعى كلما ألمت به العلل ، وتحقق التوازن بين الإنتاج المتزايد وبين الاستهلاك ، وتضمن الاستفادة من المقدرة المتزايدة للآلة أكبر استفادة ممكنة .

ولكن ، هل هذا هو « الحل السعيد » لمشاكل النظام الصناعى ؟ الذى لا شك فيه أن الحرب بوجه عام خطر على هذا النظام ذاته ، بما تأتى به من دمار وما تجلبه من ضياع للقدرة الإنتاجية للإنسان . ولكن إذا كانت الحروب السابقة كلها تتصف بصفة معينة ، فإن الحرب المقبلة — إذا وقعت — تتصف بصفة جديدة تماما .. إنها ليست دواء منعشا لأمراض النظام الصناعى ، وإنما هى السم القاتل ، الذى يقضى على المرض حقا ، ولكن بالقضاء على المريض ذاته ! ومن هنا كانت وجهة النظر النفعية ، والاستغلالية ذاتها تحتم ضرورة تجنب مثل هذه الحرب . أو بعبارة أخرى ، أصبح السلام ضرورة لابد منها لاستمرار الحضارة الإنسانية .

على أننا فى حديثنا هذا قد وصفنا الحرب بأنها مصاحبة « للنظام الصناعى » ذاته ، فهل يعبر هذا الوصف عن الحقيقة تعبيرا صحيحا ؟ الأمر الذى لا شك فيه ، أن الحروب تصبح ضرورة لابد منها فى ظل نظم معينة من العلاقات فى داخل المجتمع الصناعى ، لا فى كل أشكال هذا المجتمع بوجه عام. فالتقدم الآلى الضخم يمكن أن يوجه وجهة سلمية ، وعندئذ لن يكون لرخاء الإنسانية حدود . والزعم القائل إن الأزمات والحروب وحدها هى التى تحرك العقول وتدفعها إلى كشوف جديدة ، هو زعم باطل من أساسه . وحتى لو كان لهذا الزعم أصول تاريخية (كما هو الحال فى الطاقة الذرية ، التى حُلت مشاكلها العملية بضغط الحاجة أثناء الحرب ، رغم أن هذه المشاكل كانت معروفة من قبل) فإن هذا لا ينفى أبدا أن الرغبة فى الإفادة السلمية

ورفع مستوى البشر دافع قوى للكشف ، وإلا لكان فى ذلك حكم على الإنسان نفسه بالهمجية والتوحش .

أما أن التوسع الإنتاجى الهائل لا تستوعبه إلا الحروب بما تقتضيه من استهلاك متواصل ، فتلك بالفعل حقيقة ، ولكنها لا تصدق إلا على نظام معين من نظم العلاقات الإنتاجية ، هو الذى يسوده دافع الربح الفردى بلا حدود . أما حين يكون أساس الإنتاج الاجتماعى هو مراعاة مصالح المجموع ، فمن الممكن أن تستوعب كل زيادة تطرأ عليه فى رفع مستوى الجماعة ذاتها ، دون الحاجة إلى خلق أزمات خاصة .

وبعبارة أخرى ، فالنظام الصناعى ذاته ليس ملوما فى ذلك التدهور الحضارى الذى جلبته الحروب المتلاحقة ، وليس هو الذى يهدد الحضارة البشرية بالفناء ، وإنما يرجع الشر كله إلى نوع العلاقات الاجتماعية فى هذا النظام . ولو نُظمت هذه العلاقات تنظيما سليما ، لأصبح من اليسير على الإنسان ، لا أن يحفظ حضارته من الانهيار فحسب ، بل أن يتقدم بها ، ويبلغ آفاقا لم يكن يطوف بذهنه أنه سيبلغها فى يوم من الأيام .

المـــراجع

سوف نكتفى هنا بذكر المراجع الأساسية التى تمس الموضوع مساساً مباشراً ، وأهم هذه المراجع فى رأينا :

1. Berle, A. A. and Means, C. C. The modern Corporation and Private roperty. Macmillan 1932.

ويعالج هذا الكتاب موضوع الشركة المساهمة الحديثة ، من حيث أنها نوع جديد من أنواع المِلكية الفردية .

2. Bogart, E Economic History of Europe. London 1942.

وهذا الكتاب يستعرض تاريخ أوروبا الاقتصادى فى الفترة ما بين عامى ١٧٦٠ و ١٩٣٩ ، أى منذ الانقلاب الصناعى حتى الحرب العالمية الثانية .

3. Bossenbrook, W. : Development of Contemporary Civilization. New York 1940.

ويتحدث هذا الكتاب بإسهاب عن التطور الذى طرأ على المدنيــة الأوروبية منذ عهد الانقلاب الصناعى فى شتى مظاهر الحياة ، وخاصة المظهر الاقتصادى لها .

4. Collingwood. R.G. : The Idea of History. Oxford 1946

ويفيد هذا الكتاب فى معالجة فكرة مجرى التاريخ ، ومناقشة فكرة التقدم بوجه خاص .

5 . Eyre, E. (editor) : European Civilization, its Origin and Development. London 1937

وهو موسوعة جامعة تبحث فى تطور المدنية الأوروبية ؛ ويتناول الجزء الخامس منها بوجه خاص بحث الجانب الاقتصادى من هذه المدنية ، بأقلام باحثين مختلفين .

6. Gasset, Ortega Y : **The Revolt of the Masses.** (English Trans.) New York 1932.

وهو نقد للحضارة الصناعية من وجهة نظر فردية ، أرستقراطية .

7. Hayek, F. : **The Road to Serfdom.** Chicago. 1944

وهذا الكتاب يحمل على كل مذاهب التخطيط الاقتصادى والاجتماعى ، ويدافع بحرارة عن مذهب الحرية المطلقة فى صورته الكلاسيكية ، وعن الصورة القديمة للرأسمالية .

8 Herskovits, M. :**Eonomic Anthropology.** 1952.

وهو دراسة مقارنة للمظهر الاقتصادى فى مختلف الحضارات ، وقيمته الكبرى فى ناحية المقارنة هذه .

9. Kroeber, A. L. : **The Nature of Culture.** Univ. of Chicago Press 1952

وهو مجموعة أبحاث للمؤلف ، فى طبيعة الحضارة ، وتتميز كلها بطابع التعمق الفلسفى .

10. H. S. Lucas : **A Short History of Civilization** New York 1953.

والكتاب تاريخ موجز للمدنية فى كافة مراحلها ، القديمة والحديثة .

11 .Mumford, L **Technique et Civilsatton** (Trad. Fran.) Editions du Seuil 1950.

وهو من أقيم الكتب فى الموضوع ، وفيه آراء جديدة كل الجدة حول تأثير تطورات الصنعة الفنية فى المدنية — وكم يكون من المفيد لو تُرجم إلى العربية !

12. Plekhanov : **The Role of the Individual in History** (English Trans.) London 1950

ويعالج هذا الكتيّب موضوع دور الفرد فى التاريخ من وجهة النظـر الاشتراكية .

13 .Schul, Pierr- Maxime : **Machinisme et Philosophie 2e éd.** (P. U. F,) 1947.

وهذا الكتاب يبحث فى موضوع الآلية بحثا مقارنا ، منذ العصر اليونانى حتى العصر الحديث ، ويتميز بتحليلاته الفلسفية وغزارة مادته .

14. Sombart, Werner : **The Quintessence of Capitalism.**

والكتاب ـــ كما يدل عنوانه الفرعى ـــ دراسة لتاريخ رجل الأعمـال الحديث ونفسيته . وتحليلاته دقيقة إلى حد بعيد ، رغم قدم عهد تأليفه .

15 . Stark : **The History of Economics in its relation to Social Development**, London 1944.

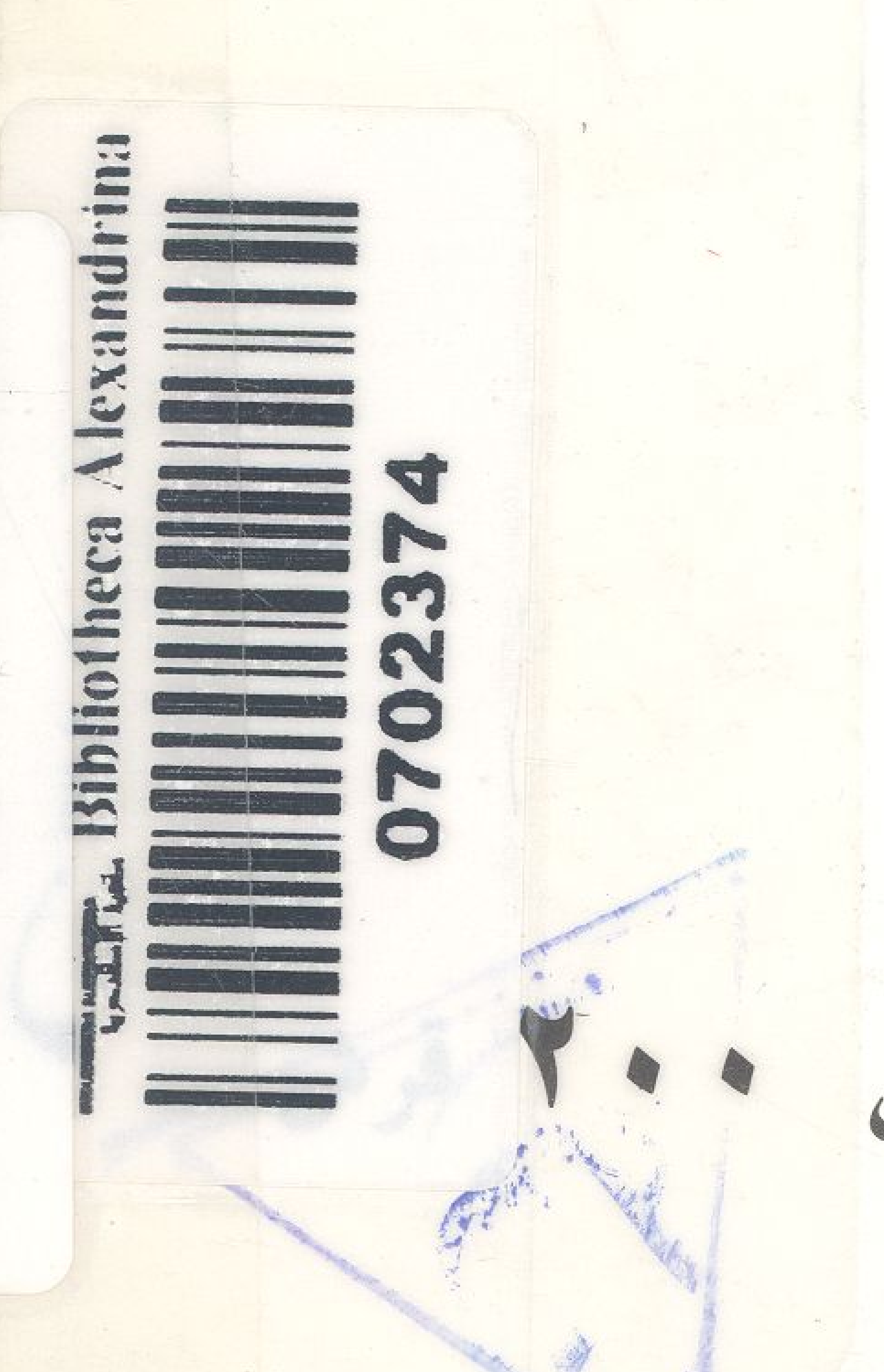
ويفيد هذا الكتاب بوجه خاص فى بحث المذاهب الاقتصادية بحثا تاريخيا ، مع المقارنة بينها خلال بحثه هذا .

16. **University of California Publications in Philosophy.** vol. 23 : " Civilization " 1942.

وهو مجموعة أبحاث فى موضوع المدنية ، تتميز بالطابع الفلسفى ، وبعض هذه الأبحاث ينطوى على تحليلات عميقة ، وبعضها الآخر سطحى .

رقم الإيداع ٢٢١٤ / ١٩٩١
الترقيم الدولى 977 - 11 - 0639 - 2

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي - الفجالة



الثمن ٢٠٠

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه